TRATADO

DE LAS

SUPERSTICIONES

Y HECHICERIAS

DEL

R. P. FRAY MARTIN DE CASTAÑEGA

LO PUBLICA

LA SOCIEDAD DE BIBLIÓFILOS ESPAÑOLES



MADRID

MCMXLVI

Tratado de las supersticiones y hechicerías

Fray Martín de Castañega



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Colección de libros raros, olvidados y curiosos

Director de la Colección
Prof. José Emilio Burucúa

Diseño de serie
Andrea Gergich
Composición
Graciela Palmas

INDICE

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Presentamos aquí una nueva edición de un libro singular, el *Tratado de las Supersticiones y Hechicerías*, de fray Martín de Castañega. Editado por primera vez en Logroño, en 1529, el libro fue escrito por pedido del obispo de Calahorra, don Alonso de Castilla. Al encargar un manual de reprobación de supersticiones, el prelado pretendía que su lectura se difundiera entre todo el clero de su diócesis.

Luego de aquella primera edición, el tratado del franciscano Martín de Castañega entra en el olvido, tal vez oscurecido por un manual de características similares escrito por Pedro Ciruelo y publicado un año después, en 1530. El tratado antisupersticioso de Ciruelo, prestigioso intelectual y académico de la España de la primera mitad del siglo XVI, tuvo incontables ediciones; el libro del ignoto franciscano, en cambio, no volverá a ser impreso hasta el siglo XX. En 1946 la Sociedad de Bibliófilos Españoles dió a conocer la que fue la segunda edición en la historia de esta obra.

El libro de Castañega guarda una singularidad respecto del tratado similar de Pedro Ciruelo: se trata del notable espacio que el franciscano dedica a la descripción del estereotipo del sabbat y de la brujería satánica, sobre el cual se sustentó la gran caza de brujas europea entre los siglos XV y XVII. Tan sólo la segunda mitad del tratado describe las creencias y los ritos genuinamente populares que cabría esperar encontrar en un manual de reprobación de supersticiones, como el de Pedro Ciruelo antes mencionado.

La presente edición del texto íntegro del libro de fray Martín de Castañega, es acompañada por un extenso aparato de notas y comentarios, que facilitarán al lector no especializado en el tema de la cultura popular en la Europa moderna, una comprensión más profunda del contenido del tratado.

Por otra parte, se ha optado por incluír un estudio preliminar sobre la caza de brujas en Europa, teniendo en cuenta la importancia que el tema de la brujería tiene en el tratado de Castañega. El panorama general de la persecución de la brujería en Europa permitirá apreciar mejor, una vez iniciada la lectura del texto de fray Martín, las peculiaridades del caso español.

Fabián A. Campagne

EL LARGO VIAJE AL SABBAT:

La caza de brujas en la Europa Moderna

I- La brujería europea en la temprana Edad Moderna: la definición del fenómeno

Dos historias.

28 de Julio de 1375: en la ciudad de Reggio Emilia, Italia. Gabrina degli Alberti es encontrada culpable de brujería y ejercicio de artes mágicas. La sentencia la condena a la amputación de la lengua y a ser marcada a fuego. Una anotación al margen del documento inquisitorial revela que la sentencia se cumplió de inmediato.[1]

22 de abril de 1700; la bailía de Furnes, en Flandes Occidental, condena a François Darché a pública retractación frente al portal de la Iglesia de Sainte Walburg. Conducido allí por el ejecutor de la alta justicia, Darché debía declarar en voz alta e inteligible que había acusado falsa y maliciosamente de brujería a muchas personas. Fue también condenado a pagar los costos del proceso y a diez años de galeras; el Parlamento de Flandes permutó la sentencia a galeras por quince años de destierro del pueblo en el que habían ocurrido los acontecimientos.[2]

Si Gabrina hubiera vivido unas décadas más tarde, habría sido condenada a la hoguera; al mismo destino hubiera arrastrado a muchas otras mujeres, cuyos nombres se habría visto obligada a proporcionar

durante las sesiones de tortura. Por su parte, si François Darché hubiera realizado su acusación de brujería cincuenta o sesenta años antes, no sólo no habría sido condenado por calumniador, sino que las mujeres por él señaladas difícilmente habrían escapado a la condena de muerte.

* * * *

En el siglo XIV se preparaban los fundamentos de una de las formas de represión más incomprensibles de la historia de la cultura occidental; también una de las que más ha cautivado la imaginación de los estudiosos. En el siglo XVIII, en cambio, la caza de brujas era ya un recuerdo; no solamente nadie iba a sufrir la pena de muerte por participar en un imaginario sabbat nocturno, sino que quienes osaran realizar acusaciones semejantes sufrirían los castigos de los difamadores. En la época de Gabrina, la caza de brujas estaba aún en sus tímidos inicios. En la época de François, los tiempos de la caza de brujas ya habían pasado.

Sin embargo, entre los siglos XV y XVII Europa Occidental conoce un fenómeno de enorme originalidad, único por sus características peculiares: la condena a muerte de un número importante de personas acusadas de realizar disparatados delitos relacionados con el culto y la adoración al demonio.

La caza de brujas es una de las grandes características de la Europa Moderna. Nunca antes ni después se repitió un hecho semejante. Pertenece a aquel conjunto de fenómenos que marcan una época y la diferencian profundamente de otras. Es inseparable de la modernidad clásica, como también lo son el estado absolutista, las guerras de religión, o la revolución copernicana. No podemos comprender la historia moderna sin estos fenómenos; probablemente tampoco sin la caza de brujas.

¿Cuál era el delito por el que se condenaba a muerte a las brujas entre los siglos XV y XVII? ¿De qué brujería se trata? Existe una gran confusión al respecto, y muchos especialistas no reparan lo suficiente en la necesidad de definir y diferenciar con precisión los fenómenos que estudian . No todas las formas del pensamiento o de la mentalidad mágica pueden englobarse bajo el mismo rótulo.

En su forma clásica, tal como se daba en países como Francia, Alemania e Italia, el delito de brujería implicaba la pertenencia a una secta de individuos relacionados con el demonio mediante pactos individuales, pero fundamentalmente por su participación colectiva en una ceremonia nocturna, el sabbat, expresión acabada de un mundo al revés plagado de sacrilegios y apostasías. La bruja no sólo abandonaba la religión en la que había nacido y en la que había sido bautizada: se entregaba a la adoración del máximo enemigo de la divinidad cristiana, el demonio, con el fin declarado de realizar todo el daño de que fueran capaces para perjuicio de los buenos cristianos. Son innumerables las descripciones que los autores de manuales de demonología realizaron del sabbat de las brujas; a medida que el tiempo pasaba, la imagen del aquelarre incrementaba sus contenidos morbosos y fantásticos.

Incluímos a continuación dos versiones del aquelarre: una de ellas obtenida de fuentes judiciales francesas, en 1475; la otra extraída de uno de los más célebres manuales de demonología, las *Disquisiciones Mágicas* (1599-1600) del jesuita Martín del Río.

Del proceso por brujería incoado a Andrée Garaude, condenada a la hoguera el 15 de septiembre de 1475 en Bressuire, Francia, extraemos la siguiente descripción:

> «Andrée Garaude, viuda de Jehan Brandeau, de LVI años de edad aproximadamente, (...) ha dicho que ha invocado al diablo para pedir su ayuda y socorro, y dijo que el diablo se le apareció bajo la forma de un perro negro (...) Y dijo que el dicho diablo se hacía presente de noche, dos o tres horas antes del amanecer, y la transportaba (...) a donde tenía lugar el sabbat, y se aparecía en la figura de un hombre negro cuando la transportaba al sabbat.
> Interrogada para que mencione quiénes estaban en dicho sabbat. Dijo que no había más que diez personas, entre las cuales se encontraba un presbítero llamado messire Jehan.
> (...) y cada vez que ella iba al dicho sabbat, ella montaba sobre una escoba que la transportaba al dicho sabbat, y dijo que cada vez que ella fue al dicho sabbat untaba la escoba con un unguento rojo que el diablo le había dado en una botella.
> (...) Dijo también que el día de Pascuas último pasado ella fue (a misa) para recibir el *Corpus Domini*, pese a que ella no se había confesado, pero dijo que ella no recibió el *Corpus Domini*, y luego

de que el capellán se lo hubo puesto en la boca ello lo colocó en sus manos (...) y se lo llevó al diablo tal cual éste le había ordenado hacer.
Dijo que cuando ella y otras se encuentran en el dicho sabbat el diablo las hace bailar, (...) y el dicho diablo monta sobre ellas para la compañía carnal (...). Dijo que la naturaleza del dicho diablo es fría.
(...) Interrogada sobre si el diablo la había marcado en alguna parte de su cuerpo, y si así marcaba a todos los que concurrían al sabbat. Dijo que el diablo marca por sí mismo a todos aquellos que iban al dicho sabbat, y que a ella la marcó en el hombro izquierdo donde la dicha marca permanece todavía.
(...) Dijo que luego de que ella comenzó a ir al sabbat (...) hizo dos veces su materia gruesa en la nave de la iglesia de Noirlieu, y lo hizo por mandato del diablo.[3]

En el segundo libro de sus *Disquisiciones Mágicas*, dedicado a la magia demoníaca, Martín del Río describe el sabbat con enorme y llamativo detalle:

«...Así los teólogos mencionados traen varios casos y confesiones de reas (...). Voy a resumir las más importantes (...).
Por lo que respecta al palo o bastón (...) lo suelen untar con unguento preparado con variedad de ingredientes sosísimos, en especial con manteca de niños asesinados. Pero otras veces no es el bastón lo que untan, sino las piernas u otras partes de su cuerpo (...).
Así ungidas suelen viajar montadas en un palo, horca, rueca o percha, apoyándose en un pie; o bien montadas en escobas, en una caña, toro, puerco, macho cabrío o perro (...). Por todos estos medios suelen trasladarse a la fiesta de buena sociedad (como llaman en Italia a la convención).
Una vez allí se enciende por lo general una gran hoguera, siniestra y espantable. El demonio preside sentado en su trono, en forma horrible, casi siempre de macho cabrío o de perro. Se le acercan para adorarle, mas no siempre del mismo modo: unas veces de rodillas, otras andando de espaldas, y ocasionalmente con las

piernas por alto; mas no con la cabeza gacha, sino vuelta, con la barbilla apuntando al cielo. Ofrécenle luego velas de pez o cordones umbilicales, y en señal de homenaje le besan el culo.
¿Y qué hay de eso de que alguna vez remedan el sacrificio de la misa como sumo sacrilegio, o el bautismo y ritos semejantes de los católicos? Voy a mostrar que así es (...). O en fin, ofrecen al demonio la sagrada hostia que retuvieron en la boca al comulgar y allí mismo delante de él (del demonio) la pisotean (...).
Cometidas estas maldades y execrables abominaciones, y otras parecidas, pasan a sentarse a las mesas, a celebrar un convite de manjares que proporciona el diablo (...). A veces bailan antes del banquete, otras después (...).
Al convite asisten unas veces a cara descubierta, otras oculta por una máscara, pañuelo u otro capuchón o careta. (...) A veces desfilan ante el demonio con velas encendidas, para besarle y adorarle, entonando en su honor cantos (...) de mucha obscenidad. O bien se ponen a bailar al son de un tamboril o una flauta que toca un músico sentado en un árbol en Y. Todo lo dicho lo realizan de manera ridícula y al revés. Es entonces cuando muy feamente se aparean con sus demonios amantes.
(...) Por último, proceden a relatar cada uno sus fechorías realizadas desde la última asamblea. Cuánto más graves y execrables sean, más alabadas. Los descuidados que nada tengan que contar, o sólo pequeñas atrocidades, son azotados de la manera más brava por el demonio, o por algún brujo de los más antiguos.
Y como despedida reciben unos polvos o venenos. (...) La vuelta a casa la hacen a pie los que viven cerca, y los que no, como vinieron. Las asambleas dan comienzo casi siempre a media noche, cuando campa el poder de las tinieblas, y muy de tarde en tarde a mediodía(...).[4]

Esta descripción de Martín del Río es exhaustiva. Realizada casi doscientos años después del surgimiento de las primeras imágenes del sabbat, implica un momento de maduración y apogeo del estereotipo satanizado del aquelarre. No obstante, las coincidencias con el sabbat descripto en el juicio de Bressuire en 1475, época muy cercana al



Description et figure du sabbat des sorciers, de Jean Ziarnko, para ilustrar el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démones*, del cazador de brujas Pierre de Lancre (París, 1613). Una de las más exhaustivas y extraordinarias representaciones del aquelarre. Las letras de imprenta colocadas junto a cada una de las ilustraciones permiten recorrer las distintas etapas de la gran asamblea de las brujas, comenzando por la adoración del demonio bajo la forma de macho cabrío. Las brujas aparecen montadas tanto en escobas como en extraños animales, reminiscencia de la vieja creencia en las cabalgatas nocturnas en éxtasis.

nacimiento mismo del estereotipo, son muchas, hecho que permite afirmar que estamos en presencia fundamentalmente del mismo fenómeno.

En ambas descripciones se destacan los siguientes componentes básicos de las reuniones de las brujas:

- El vuelo o traslado nocturno hacia el lugar de reunión.
- El ungüento que facilita o posibilita dicho traslado.
- El asesinato de niños.
- La presencia real del demonio en la forma de algún animal a él asociado, paradigmáticamente el macho cabrío.
- La adoración del demonio, que incluye el ósculo o beso infame.
- Las blasfemias y sacrilegios, como el remedo de las sacramentos o el mancillamiento de la hostia.
- El banquete y el baile.
- El coito indiscriminado con el demonio o los otros asistentes al sabbat.
- El relato de las maldades llavadas a cabo desde la última reunión realizada.
- La entrega de polvos o venenos para continuar realizando actos malignos.

El sabbat constituía así la forma clásica y tradicional del delito de brujería. La mayor parte de los elementos folklóricos relacionados con la bruja, que han pasado a formar parte del inconsciente colectivo de las sociedades occidentales hasta el presente, se desprenden del aquelarre: el vuelo nocturno, las escobas, los ungüentos, los polvos mágicos...

De todas formas, debe de englobarse bajo el rótulo de brujería toda acusación relativa a la realización de maleficios como producto de un pacto con el demonio. En regiones como Escocia, y en la Vieja y Nueva Inglaterra, existieron verdaderas cazas de brujas, y no obstante el sabbat cumplía un papel secundario, subordinado o directamente inexistente en las acusaciones, que en su mayoría giraban en torno a la connivencia con el diablo y a la adoración del máximo enemigo de la cristiandad.

Por otra parte, no deberían de considerarse como caza de brujas las juicios realizados contra individuos acusados de ser responsables de realizar maleficios sin la intervención del diablo, sino como producto de poderes o conocimientos mágicos obtenidos al margen de la invocación del demonio.

¿Cuándo se produce la primera mención y descripción del sabbat?. Algunos especialistas sostienen que el inicio de la caza de brujas y la conformación del complejo satánico ocurre en el siglo XIV; otros afirman que sólo en el siglo XV puede hablarse de sabbat y brujería.

Una tradición que se inicia con el estudio del alemán J.Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Enstehung der grossen Hexenverfolgung*, publicado en 1900, sostuvo durante mucho tiempo que el inicio de la caza de brujas y la descripción del primer sabbat debían de remontarse a mediados del siglo XIV. Otra obra monumental, contemporánea a la de Hansen, la *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age* de Henry Charles Lea (la edición francesa aparece en tres tomos entre 1900 y 1902), sostiene en cambio que «la brujería que vamos a estudiar aquí es una manifestación de la cual no se encuentran síntomas antes del siglo XV».[5]

Muchos especialistas posteriores se hicieron eco de la posición de Hansen, y citaron repetidamente las fuentes que aquel transcribe para demostrar la creencia en el sabbat en el siglo XIV. En particular Julio Caro Baroja, en *Las brujas y su mundo*, cita explícitamente la obra del alemán cuando, bajo el título de «El primer sabbat», describe los juicios de Ana María Georgel y Catalina Delort realizados en Toulouse entre 1330 y 1340; el historiador vasco los considera como el inicio formal de la caza de brujas.[6]

Otros historiadores que aceptaron la tesis del inicio de la caza de brujas a mediados del siglo XIV fueron los italianos. En particular han contado con un documento aparentemente definitivo: un *consilium* escrito hacia 1340 por el eminente jurista Bartolo da Sassoferrato, a pedido de un obispo de Novara que no sabía qué actitud tomar con una mujer acusada de brujería en el cercano pueblo de Orta. Existe también un segundo documento para fechar el inicio de la caza de brujas para Italia del Norte; se trata de la afirmación que en 1508 realiza el inquisidor Bernardo de Como respecto de que la secta de las brujas había comenzado a pulular en dicha región hacía ciento cincuenta años. En un notable estudio preliminar a la publicación del proceso por brujería de Catarina de Medici, quemada por bruja en Milán en 1617, Ermanno Paccagnini menciona ambos documentos como prueba de que la caza de brujas se inicia en la Lombardía a mediados del siglo XIV.[7]

Norman Cohn rechaza estas hipótesis en *Los demonios familiares de Europa*. Luego de un riguroso análisis de fuentes, Cohn demuestra que los tres documentos antes mencionados -el que reproduce Hansen sobre las brujas de Toulouse, el consilium de Bartolo y la afirmación de Bernardo de Como- son espúreos. El primero de ellos fue inventado por el barón de Lamothe-Langon, un cronista mitómano de la primera mitad del siglo XIX, al cual Hansen utiliza acríticamente como fuente; el segundo documento fue producto de una falsificación, probablemente una broma de juristas realizada a fines del siglo XVI; la tercera supuesta prueba no tiene sino como causa la exageración sin fundamentos del fanático inquisidor de Como.[8]

Carlo Ginzburg sostiene en *Historia Nocturna* un punto de vista intermedio entre ambas posturas. Afirma que el estereotipo del sabbat parece cristalizar en torno al año 1375, en la región de los Alpes Occidentales. No obstante, reconoce el caracter conjetural de esta hipótesis, la cual se basa en el *Formicarius*, un tratado escrito en Basilea entre 1435 y 1437 por el dominico alemán Johannes Nider, y cuyo quinto libro está totalmente dedicado a la magia y la brujería. Nider se basó en dos informantes, el juez Peter von Greyerz y el inquisidor dominico de Evian. Según sostiene el propio autor del *Formicarius*, el juez von Greyerz afirma que los actos de brujería eran practicados en la región de Berna desde hacía sesenta años. Es esta alusión la que permite a Ginzburg inferir que la fecha en torno a la cual se conforma el complejo satánico de la bruja es 1375. Para reforzar sus argumentos utiliza las afirmaciones de Bernardo de Como, que Norman Cohn había rechazado por completo, y a las cuales el historiador italiano cree poder dar fe, por cuanto el inquisidor de Como habría sustentado sus dichos en la consulta de los primeros procesos sobre brujería conservados en el archivo de la ciudad.[9] Norman Cohn expresa sus dudas, por cuanto en los archivos de Como no se han encontrado los legajos que dice haber revisado Bernardo.[10]

De todas formas, el propio Ginzburg reconoce que en la descripción hecha por Nider en el *Formicarius* no figuran el vuelo de las brujas ni las reuniones nocturnas. En todo caso, hacia 1375 no existiría aún sino un estereotipo del sabbat incompleto, todavía en proceso de construcción.[11]

Mucho más sólida resulta una segunda fecha mencionada por Ginzburg. En 1428 Johann Frund escribe una crónica, recogida diez años después en Lucerna por Justinger von Konigshofen. En ella se describen los procesos por brujería seguidos en diversos pueblos del Delfinado y el Valais, que condujeron a la hoguera a más de cien personas. Los acusados, sometidos a tortura, confesaron haber acudido a sus reuniones volando sobre bastones y escobas. El estereotipo del sabbat aparece entonces conformado plenamente a fines de la tercera década del siglo XV en los Alpes Occidentales.[12]

Carlo Ginzburg vuelve a insistir con el año de 1375, puesto que los cronistas que relatan los procesos de 1428 en el Valais y el Delfinado afirman que la secta de los brujos había surgido cincuenta años antes. Sin embargo, las únicas pruebas continúan siendo las tres afirmaciones mencionadas: la de Nider, la de los cronistas Frund y von Koningshofen, y la de Bernardo de Como en 1508. En ningún caso se han conservado las actas de estos primeros supuestos juicios por brujería.

Las primeras décadas del siglo XV parecen ser entonces, el momento en el que por primera vez un grupo importante de individuos son juzgados y condenados por asistir al sabbat; el lugar: los Alpes Occidentales. El año de 1375 propuesto por Ginzburg, sobre una base documental endeble, parece remitir tan sólo a un momento anterior al de la plena conformación del estereotipo del sabbat de las brujas.

La historia de la literatura tardomedieval puede agregar valiosos y originales elementos a la periodización que intentamos establecer. Christine Ferlampin analiza las fuentes literarias francesas del siglo XIII en adelante, para establecer en qué momento aparecen las primeras descripciones del sabbat.[13] Agrega así nuevos elementos de juicio, puesto que los historiadores se han limitado hasta el presente al análisis de crónicas serias y de legajos de procesos judiciales. En la segunda parte del *Roman de la Rose*, escrito por Jean de Meung hacia 1270, aparece la descripción de un fenómeno que recuerda al sabbat. Sin embargo no se utiliza dicho nombre en ningún momento, ni aparecen rastros de culto al demonio: se trata en realidad de la combinación de algunos de los elementos que posteriormente conformarían el estereotipo del sabbat.

Pero el texto más extraordinario analizado por Ferlampin es el *Perceforest*, que data de 1340. Allí aparece la descripción de un encuentro



Danzas y bailes durante el aquelarre de las brujas.
Ilustración incluida en el *Compendium maleficarum* de Francesco Guazzo (Milán, 1626).

nocturno que podría considerarse idéntico al sabbat. El caballero Estonné es conducido por un sirviente a una reunión en la que aparece una inquietante criatura, el «maestro», sentado en un trono, secundado por otros personajes no menos amenazantes; inmediatamente, en medio de una tempestad apocalíptica, aparecen espíritus, cada uno de los cuales carga con una «vieja barbuda». El «maestro» se dirige a cada una de ellas, y les otorga diversos poderes; luego las marca con su señal.

Teniendo en cuenta esta descripción literaria, ¿es necesario datar la aparición de la imágen del sabbat cien años antes que la fecha dada por el consenso de la mayoría de los historiadores? No son estas las conclusiones a las que arriba Ferlampin. El episodio descripto en el *Perceforest* no es un verdadero aquelarre. El texto está desprovisto de satanismo, las viejas no venden su alma, ni cometen sacrilegio, ni blasfeman, ni son apóstatas; no hay actos de canibalismo o infanticidio, ni orgías, las viejas no tienen relaciones sexuales con el demonio, no hay banquete final. Además, la reunión de las «viejas barbudas» ocurre entre Navidad y la Candelaria, es decir, en el largo tiempo festivo que culmina con la Cuaresma y del cual el Carnaval constituye el punto central. Ferlampin llama entonces la atención sobre el hecho de que las supuestas brujas del *Perceforest* son figuras disfrazadas, verdaderas máscaras de carnaval; son al mismo tiempo mujer y varón, humanas y animales: todas las categorías aparecen mezcladas, como en el Carnaval, fiesta sustentada fundamentalmente sobre ritos de inversión.[14] El comportamiento de las «viejas barbudas» es desmesurado: gritan, gesticulan, son golosas. La ubicación de los seres vivos en el supuesto aquelarre no es normal: los hombres vuelan, el demonio abandona su morada subterránea y se halla sobre la tierra en un trono elevado. Cuando el «maestro» marca con su signo las frentes de las mujeres parece remedar de manera burlesca el sacramento del bautismo. Finalizada la reunión nocturna, el autor del *Perceforest* incluye un sermón, dirigido al caballero Estonné: en efecto, luego del Carnaval, la Cuaresma.

Por lo tanto, esta descripción de las «viejas barbudas» no es sino un elemento más en el espíritu burlesco que caracteriza al *Perceforest*. Es producto de una concepción cómica y arcaica, cuyo objetivo es la risa y cuya función es exorcisar el miedo. No se trata de discutir y de comprender el sabbat, como harán los grandes tratados demonológicos de los siglos

XV y XVI, sino de mostrarlo, como forma de vencer el temor. Por ello la descripción del hecho es teatral. El «sabbat» es aquí superado y dominado por la risa burlesca.

Los testimonios literarios no hacen sino reforzar, contra lo esperado en un primer momento, las conclusiones a las que arribaron los historiadores a partir del análisis de las fuentes no literarias. El siglo XV asiste a la cristalización del estereotipo del aquelarre, cuyos elementos constitutivos se encuentran ya presentes en textos y sucesos del siglo XIV, aunque combinados de manera incompleta, sin llegar a conformar todavía aquel modelo sobre el que se organizará la gran represión de las brujas entre los siglos XV y XVII.

II- La conformación del estereotipo del Sabbat I: los elementos constitutivos

Si aceptamos que el estereotipo del sabbat de las brujas fue una construcción de la alta cultura teologal de fines de la Edad Media, surge de inmediato un interrogante: ¿cómo se conformó dicho complejo satánico?

Especialistas como Norman Cohn y Richard Kieckhefer han considerado que el sabbat se conforma a partir de la combinación de una serie de elementos pre-existentes, algunos de ellos de orígen culto, otros de orígen popular.[15] Esta visión enfatiza el aspecto artificial, inventado, que caracteriza a dicho fenómeno.

Otros autores, entre los que se encuentra Carlo Ginzburg, han llamado en cambio la atención sobre el cúmulo de creencias pre-cristianas todavía existentes en gran parte del campo europeo a principios del siglo XVI, las cuales fueron sometidas a un proceso de demonización que dio lugar en definitiva a la imágen del aquelarre, construído así sobre la base de creencias y mitos realmente existentes.

A estas últimas teorías nos referiremos en el siguiente apartado. Vamos a referirnos a continuación, en cambio, a algunos de los fenómenos que, de acuerdo con el modelo de análisis propuesto por Norman Cohn, se habrían combinado para conformar la imágen del sabbat de las brujas.

Cabe aclarar no obstante que, individualmente considerados, dichos elementos deben de diferenciarse con claridad del fenómeno de la brujería europea de los siglos XVI y XVII.

a) El *maleficium* campesino.

La creencia en la existencia de personas capaces de dañar la vida o propiedad de sus vecinos por medios mágicos fue una constante en el campo europeo pre-industrial. Continúa muy viva en ciertas regiones campesinas de la Europa actual, tal cual lo demostró el notable estudio de Jean Favret-Saada sobre el *bocage* normando, o el trabajo de Dominique Camus sobre las regiones de Rennes y Dinan.[16]

En términos generales, esta capacidad de provocar daños por medios ocultos se remonta a los orígenes mismos de la sociedad humana. Pero si prestamos atención al problema desde el momento de conformación de los estados romano-germánicos, resulta abrumadora la cantidad de legislación que reprime con violencia la realización de daños a terceros por dichos medios.

En lo que a España se refiere, por ejemplo, el *Liber Iudiciorum* dedica el título II del libro VI a *De maleficis et consulentibus eos, atque veneficis*. En la versión castellana proporcionada por el *Fuero Juzgo*, que recoge leyes de los tiempos de Chindasvinto, puede leerse:

> «Por la ley presente mandamos que todo omne libre ó siervo que por encantamiento o por ligamento faze mal a los omnes, ó a las animalias, ó a otras cosas en vinnas, ó en miesses, ó en campos, ó fiziere cosa porque fagan morir algun omne, ó ser mudo, ó aquel fagan otro mal; mandamos que todo el danno reciban en sus cuerpos, y en todas sus cosas que fizieren á otro».[17]

Este texto de origen visigótico resume de manera admirable el conjunto de daños que podían esperarse de una hechicera campesina.[18] En síntesis, podía atribuírse a un maleficio la muerte de personas, las enfermedades (en particular las repentinas o de dificil curación), la impotencia masculina, la esterilidad femenina, las tormentas y los granizos, o el escaso rendimiento de los animales.[19]

El *maleficium* campesino será uno de los componentes principales utilizados por la cultura de élite para la creación del estereotipo satanizado de la bruja.[20] Las brujas voladoras de los siglos XV a XVII serán acusadas de crímenes y daños concretos realizados contra sus vecinos de comunidad, y no sólo de asistir a los aquelarres o adorar al demonio. No obstante, en su versión campesina primitiva, ni el demonio, ni los vuelos nocturnos, ni los aquelarres aparecen ligados a esta capacidad de realizar daño mediante medios mágicos. El maleficio campesino, asimismo, sobrevivirá a la finalización de la caza de brujas, y recobrará parte de su pureza primitiva, desprendiéndose de muchos de los elementos propios del estereotipo culto de la bruja satánica con los cuales se había contaminado.

En la mayoría de los juicios por brujería iniciados a partir de acusaciones surgidas en el ámbito propio de la aldea, resulta muy claro que los campesinos denuncian a algunos de sus vecinos por considerarlos responsables de algún maleficio. Fueron los jueces laicos o eclesiásticos, durante los interrogatorios y las sesiones de tortura, los que introdujeron las figuras del demonio, del pacto, del vuelo nocturno y del sabbat. En Inglaterra y en sus colonias de América del Norte, donde no prosperó la creencia en el sabbat difundida en el continente europeo, esta distinción puede verse con mayor claridad. En dichos países las brujas no eran ahorcadas por participar en el aquelarre, sino por considerárselas responsables de daños concretos contra la vida y propiedad de sus vecinos. En el continente, en cambio, la apostasía y el pacto eran el componente principal de la acusación, elemento suficiente para provocar la pena capital.[21]

La caza de brujas de los siglos XV a XVII produjo, por lo tanto, la superposición de dos conjuntos de creencias simbolizados en sendas figuras femeninas: la hechicera campesina y la bruja satánica. La primera de estas concepciones antecede en muchos siglos a la segunda, y sobrevivirá a la extinción del estereotipo que dio vida a ésta última.[22]

b) El contra-brujo o el mago blanco campesino.

La figura, esencialmente cargada de valores negativos, de aquel que lanza un maleficio contra alguno de sus vecinos de comunidad, no

agota la variedad de personajes ligados a las prácticas mágicas campesinas. La existencia de la figura negativa del «mago malo» requiere necesariamente la figura del contra-brujo, del «mago bueno». La magia negra, entendida en sentido genérico como todo aquel procedimiento o rito tendiente a provocar daño mediante actos mágicos, supone la existencia de la magia blanca, como contraparte del fenómeno anterior. La experiencia etnográfica realizada en las más variadas regiones del planeta respalda esta afirmación.[23] El «mago blanco» campesino recibe diferentes denominaciones según los autores. Robert Muchembled se refiere a estos personajes, fuertemente connotados con valores positivos, como «adivinos» y «sanadores».[24] Para el ámbito inglés, Alan Macfarlane los denomina «hombres sabios» (*cunning-men*), «buscadores de brujas» (*witch-finders*) o «médicos-brujos» (*witch-doctor*).[25] También Keith Thomas se refiere a ellos como *cunning-men.*[26] Jean Favret-Saada utiliza, en su estudio sobre el *bocage* normando, el término de «desembrujador» (*désorceleur*).[27] Jole Agrimi y Chiara Crisciami recurren al término de *vetula* (mujer vieja, vejezuela), que extraen de la propia literatura antisupersticiosa, en especial del tratado *Contra superstitionem* de Jean Gerson.[28]

El «mago blanco» utiliza su poder al servicio de sus vecinos: busca objetos perdidos, cura dolencias, adivina el porvenir. Muchas veces, como demuestra la evidencia para el caso español, se hallan altamente especializados: algunos son descomulgadores de langostas, otros conjuradores de nublados. Sobre éstos últimos dice fray Francisco Castañega en su *Tratado de las Supersticiones y Hechicerías* (Logroño, 1529):

> «Los conjuradores y conjuros de las nubes y tempestades son tan públicos en el reino, que, por maravilla, hay pueblo de labradores donde no tengan el salario señalado, y una garita puesta en el campanario, o en algún lugar muy público o alto, para el conjurador, porque esté más cerca de las nubes y demonios. Anda este error tan desvergonzado que se ofrecen a guardar el término de la piedra de aquel año, y toman porfía y apuestan sobre ello con otros conjuradores comarcanos (...) y al tiempo de los conjuros dicen y lóanse que juegan con la nube como con una pelota, sobre quién y a quién se la echararán en su término...».[29]

Pero la principal función de estos personajes, reflejada en muchos de los nombres utilizados por los especialistas antes mencionados, es la de descubrir a los autores de maleficios y contrarrestar los efectos de éstos últimos: por eso pueden ser descriptos como contra-brujos.

Una característica esencial de estos «magos blancos» es la notable ambiguedad que rodea a sus actos y a sus personas. El párrafo de Castañega antes citado permite apreciar este hecho: todo conjurador de nublados que tiene éxito en sus intentos de alejar la tormenta de su pueblo, debe necesariamente de arrojar la granizada en otro lugar, cuyos sembradíos serán entonces destruídos. El bien de algunos implica el mal de otros.

En esencia, aquel que tiene poderes mágicos puede utilizarlos para hacer el bien o para hacer el mal. Un reflejo de esta realidad es el hecho, apreciado por Robert Muchembled en sus estudios sobre el Norte de Francia y los Países Bajos Españoles, de que los «magos blancos» son considerados como tales por los campesinos de las aldeas vecinas a la suya: su propia comunidad, en cambio, los considera personajes peligrosos, a quienes se atribuye la responsabilidad de los más diversos maleficios. Los campesinos de otras regiones, en cambio, podían realizar largos viajes para consultar a un contra-brujo cuya fama hubiera trascendido los límites de su propio pueblo.[30] Alan Macfarlane encuentra muchos testimonios de la misma costumbre en el condado de Essex, en los siglos XVI y XVII.[31]

El estudio de campo realizado por Favret Saada en Normandía, en la década de 1960, revela la enorme complejidad que puede alcanzar la peculiar dinámica que relaciona a un brujo con un contra-brujo. Un hombre de apellido Chicot embruja a su vecino Nouet: las bestias de éste último mueren, su esposa cae enferma. El embrujado Nouet recurre a un contra-brujo, quien designa por error como autor del maleficio a un tercer personaje, Jean Babin. El contrabrujo es inepto para descubrir al brujo verdadero pero no para luchar contra aquel a quien cree autor del maleficio que afecta a su cliente: por lo tanto Jean Babin cae victima del poder mágico del especialista contratado por Nouet. En este caso queda de manifiesto la compleja ambiguedad de estos magos blancos: un error puede convertirlos en hechiceros en perjuicio de personas inocentes. Si respecto de Nouet el adivino actuó como contra-brujo, respecto de Jean

Babin se comportó como brujo, autor del maleficio que lo aquejó de allí en más.[32]

La relación entre estos personajes y la brujería es importante: desatada la caza de brujas en el campo europeo, los adivinos, sanadores y otros especialistas populares serán rápidamente considerados brujos. De entre ellos surgió una parte importante de los acusados del delito de brujería. La propia ambiguedad que rodea a sus personas estimuló las acusaciones que contra ellos realizaban sus vecinos.[33]

c) El pacto individual con el demonio.

La figura del pacto con el demonio se origina, según parece, en la leyenda de Teófilo, de orígen griego, personaje que más tarde sería ampliamente superado en el imaginario colectivo por el del Doctor Fausto.

No obstante, el pacto individual con el demonio, si bien fue un elemento central para la conformación del estereotipo del sabbat, no basta por sí solo para generar dicha imágen. La bruja satánica perseguida a partir del siglo XV no era una figura aislada que realizaba, para obtener algún tipo de beneficios, pactos individuales con el demonio. Ella pertenece a una secta, y por lo tanto la novedad aportada por este estereotipo es la existencia de una suerte de pacto colectivo. Este hecho es absolutamente central, por cuanto es el que justifica y explica la existencia de una caza de brujas. La mera existencia del pacto con el demonio nunca habría por sí sola generado una persecución con dichas características masivas, sino que se habría reducido a una suma de casos judiciales individuales. Es la existencia de un pacto grupal tácito (que se superpone, sin anularlo, sobre el tradicional pacto individual), exteriorizado de manera absoluta durante el sabbat, lo que llevaba a los jueces a exigir a los acusados la mención de cómplices, a exigirles la identificación a los otros brujos que participaban junto a ellos en el aquelarre. El funcionamiento de la comunidad de las brujas como un grupo con responsabilidad colectiva se desprende claramente de la descripción dada por Martín del Río transcripta en párrafos anteriores; resulta en particular sugestiva la imagen de uno de los brujos más antiguos azotando ferozmente a aquel compañero de andanzas que no hubiera realizado la cantidad suficiente de males y daños exigidos por el demonio a sus seguidores.

La demonización de las supersticiones populares es un proceso en alguna medida anterior, y al mismo tiempo paralelo a la conformación del estereotipo del sabbat por parte de los grandes demonólogos. Son dos fenómenos que no pueden aislarse pero que no deben confundirse. La demonización de las supersticiones recibe en la Baja Edad Media un impulso fenomenal con las afirmaciones de Santo Tomás de Aquino, para quien toda superstición, y en particular las destinadas a la adivinación del porvenir, implicaban un pacto con el demonio, si no siempre expreso, por lo menos tácito en la mayoría de los casos. Este concepto del pacto implícito con el demonio se convertirá en una herramienta fenomenal para la aculturación de los sectores populares campesinos: toda práctica o creencia que se apartase de la doctrina enseñada o de la liturgia practicada por la Iglesia era de inmediato considerada supersticiosa y como tal, por definición, considerada producto de un pacto con el demonio. Dice el Aquinate:

> «El culto divino se destina en primer lugar a honrar a Dios. Y bajo este aspecto la primera especie (de las supersticiones) es la idolatría, que da indebidamente a una criatura honras divinas. Segundo, el culto va dirigido a procurar al hombre instrucción de parte del Dios que se venera. Y por este lado tenemos la superstición divinatoria, que consulta a los demonios mediante pactos tácitos o expresos con ellos establecidos».[34]

No obstante, estos elementos por sí solos, no conducen a la caza de brujas, no logran construír todavía el concepto de sabbat. Este hecho puede apreciarse con enorme claridad en los dos grandes manuales inquisitoriales del siglo XIV, el de Bernardo Gui (probablemente acabado en 1324) y el del catalán Nicolás Eimeric (escrito en Aviñon hacia 1376): ninguna de estas obras centrales en la historia de la práctica inquisitorial europea incluye aún el estereotipo del sabbat; aunque sí reflejan ya, en cambio, el avanzado estado en el que se hallaba el proceso de satanización de las práctias y supersticiones populares, a las que se relaciona directamente con la invocación de los demonios. De hecho para Gui, brujo es sinónimo, como veremos a continuación, de invocador de los demonios:

«*Interrogatorios a hechiceros y adivinos e invocadores a los demonios.*
El brujo o invocador a los Demonios sea interrogado para ser examinado sobre qué y cuántos sortilegios o adivinaciones o invocaciones éste ha conocido y de quiénes aprendió.
Item, descendiendo a los aspectos particulares, una vez considerada la cualidad y condición de las personas, porque los interrogatorios no deben ser hechos los mismos igualmente para todos o de un solo modo, porque han de ser interrogados de manera distinta hombres y mujeres, se pueden formar interrogatorios acerca de estas cosas que siguen, evidentemente qué saben o supieron o hicieron respecto de niños o bebes hechizados (*fatatis*) (...)Item, se harán preguntas de almas perdidas o condenadas.
Item, de ladrones a encarcelar.
Item, de concordia o discordia de cónyuges.
Item, de embarazo a estériles.
Item, de aquellas que dan para comer pelos, uñas y ciertas otras cosas.
Item, de preanunciaciones de eventos futuros.
Item, del estado de las almas de los difuntos.
Item, de las hadas (*fatis mulieribus*) a las que llaman buenos seres quienes, según dice, pasean de noche.
Item, de las formas de encantar o conjurar a través de encantamientos, de palabras, frutos y hierbas, correas y otras cosas.
Item, de aquellos a los que enseñó a encantar o conjurar por intermedio de encantamientos y de aquellos de quienes aprendió o escuchó encantamientos o conjuros.
Item, de curación de enfermedades a través de conjuros o encantamientos de palabras.
Item, de recolección de hierbas con las rodillas flexionadas y el rostro vuelto a oriente cuando la oración dominical
(...) Item, se preguntará máxime de aquellas cosas que sepan a superstición cualquiera o irreverencia o injuria acerca de sacramentos de la Iglesia y máxime respecto del sacramento del cuerpo de Cristo, y también acerca del culto divino y los lugares santos.
Item, de la eucaristía retenida o del crisma u óleo robados a la Iglesia.

Item, de imágenes de cera u otras cosas bautizadas, o del modo de bautizarlas y para qué usos y efectos.
(...) Item, de quiénes aprendió o escuchó tales cosas.
(...) Item, de quiénes y cuántos vinieron al mismo para pedir consultas principalmente antes de un año».[35]

Este fragmento del *Manual del Inquisidor* de Gui no es sino una muestra de la satanización como mecanismo de aculturación de los sectores populares: se trata de una larga lista de supersticiones, las cuales son todas consideradas como producto de la invocación de los demonios.

El *Directorium Inquisitorum* de Nicolau Eimeric vuelve a relacionar ciertas creencias populares, en particular las relacionadas con la adivinación, con el culto demoníaco. Al mismo tiempo, al referirse a los «demonólatras o invocadores del diablo», no incluye aún la idea de la asamblea nocturna de las brujas:[36]

> «Los adivinos o videntes heréticos (los que, para predecir el futuro, o para penetrar en el secreto de los corazones, rinden al diablo culto de latría o de dulía, vuelven a bautizar a los niños, etc.). Estos son con toda evidencia herejes y la Inquisición debe tratarles como tales».

> «(...) sabemos que algunos, al invocar a los diablos les rinden un auténtico culto de latría, es decir que les ofrecen sacrificios, los adoran, les dirigen plegarias execrables, se encomiendan a los diablos, les hacen voto de obediencia (...), les hacen genuflexiones, se prosternan, hacen voto de castidad en su honor (...)».[37]

Puede apreciarse, en particular comparando estos fragmentos con la descripción del sabbat realizada por Martín del Río citada en párrafos anteriores, que una parte importante de los elementos que conformarán el aquelarre ya están presentes en el manual de Eimeric; en particular resulta muy clara la imágen de la adoración del demonio. Falta tan sólo precisar la idea de la conjura, la secta y la reunión nocturna de los servidores de Satán para terminar de construir el concepto del sabbat.

En este particular momento de la elaboración del estereotipo de la bruja satánica fue juzgada en Italia Gabrina degli Alberti, con cuya

historia iniciamos estas páginas. El pacto con el demonio y no el sabbat fue el elemento central que condujo a la infortunada mujer a la dura pena a la que fue condenada.

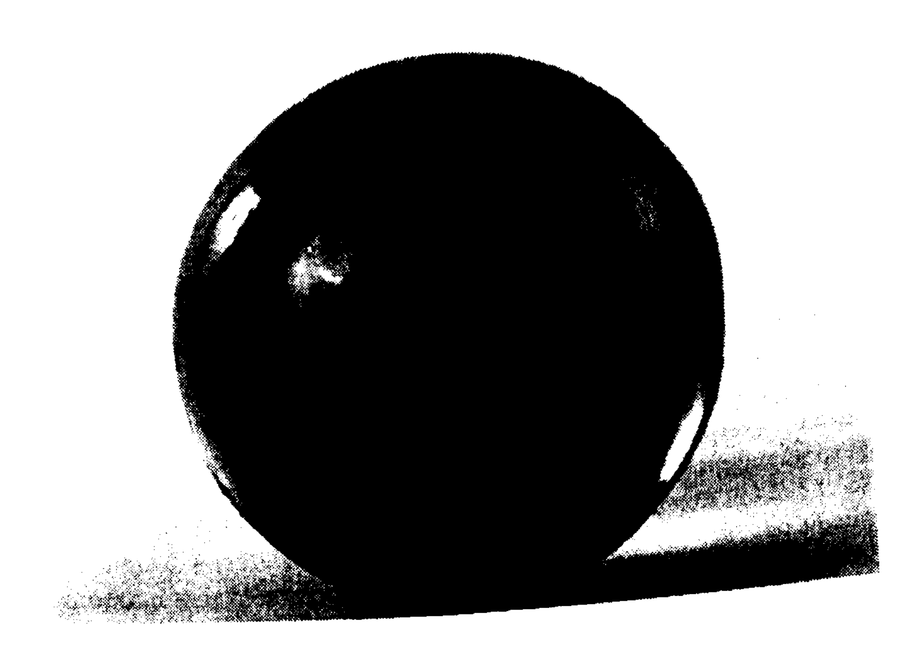
d) La nigromancia y otras variantes de la magia de élite.

Al margen de las formas populares de mentalidad mágica, expresadas en los innumerables ritos y supersticiones, la baja Edad Media presencia en Europa Occidental un resurgimiento de diferentes formas de la magia de élite. En primer lugar, desde el siglo XIV, la nigromancia o magia demoníaca; en el siglo XV, en el marco del neoplatonismo renacentista, cobran auge la magia natural y la magia cabalística.

En líneas generales el mago nigromante invoca demonios y los somete a sus designios,[38] valiéndose de los poderes de aquellos para obtener bienes y conocimientos vedados a los simples mortales.[39] Los especialistas consideran que fue esencialmente una práctica difundida en el submundo eclesiástico.[40] En las primeras décadas del siglo XIV se vivieron verdaderas psicosis, producto de los temores suscitados por esta forma de magia, en particular en ámbitos como las cortes reales y papales. Fue también una eficaz arma para los enfrentamientos políticos: Felipe el Hermoso y el Papa Juan XXII recurrieron a ella con frecuencia.[41]

Esta forma de magia ritual mantenía no obstante una fachada piadosa: su objetivo no era la adoración del demonio, sino aprovecharse de sus poderes y de sus conocimientos. El nigromante recurre a fórmulas que llegan a incluír el mismísimo nombre de Jesucristo, como forma infalible de obligar a los demonios a someterse. Dice un fragmento del *Lemegeton*, más conocido como *La clavícula de Salomón*, tal vez el más celebre de los tratados pseudo-salomónicos de magia que circulaban en la Edad Media europea:

> «Yo os conjuro, encargo y ordeno a todos vosotros, Sitrael, Malantha, Thamaor, Falaor y Sitrama, reyes infernales, a poner en este cristal de roca un espíritu culto y experto en todas las artes y ciencias en virtud del nombre del Dios Tetragrammaton,[42] y por la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo, y por la Sangre del Cordero de



Esfera de cristal de roca utilizada por el mago inglés John Dee para evocar a los espíritus.
British Museum. Londres.

> Dios, que redimió el mundo, y por todas sus virtudes y poderes, os encargo, a vosotros nobles reyes, que dicho espíritu nos enseñe, muestre y declare, a mí y a mis amigos, a cada hora y minuto, de día y de noche, la verdad de todas las cosas corporales y espirituales de este mundo, cualquiera sea mi pregunta o deseo (...). Hecho esto, llamarán a cierto espíritu a quien ordenarán entrar en el centro del cristal redondo (...)».[43]

En este fragmento aparece con claridad la esencia de la nigromancia: el mago se presenta como amo y dominador de los demonios invocados. Los demonios pierden, incluso, su libertad de movimiento, pues terminan encerrados en cristales o redomas.[44]

Es precisamente en este último punto en el que la nigromancia se aparta y diferencia del estereotipo brujeril del sabbat. En éste, la bruja se halla al servicio del demonio, completamente sometida a sus designios: la relación de fuerzas que se presentaba en la magia nigromántica se ha invertido por completo.

Es indudable que la imágen del mago nigromante ha sido uno de los componentes principales que contribuyeron a la construcción del estereotipo del sabbat.[45] Básicamente porque la nigromancia se relaciona de manera explícita con la persona del demonio y los espíritus malignos. Pero además porque, como los teólogos arguyeron en repetidas ocasiones, se engaña el mago que pretende controlar realmente al demonio; éste puede, por conveniencia, mostrarse sumiso y obediente a los designos de quien lo ha conjurado: sin embargo, se trata tan sólo de un acto de simulación del cual se valen los espíritus para llevar adelante sus actos malignos. Afirma el aragonés Pedro Ciruelo en su célebre *Tratado de Reprobación de supersticiones y hechicerías* (Alcalá de Henares, 1530):

> «No puede ser lícito al Christiano hablar con el diablo, ni mandarle hazer cosa alguna por buena que parezca: antes se deue apartar del como de cruel enemigo, y muy falso engañador. Porque no es verdad que el (demonio) se deje mandar por el nigromántico, aunque fingen que se manda por el (...). Antes es al reues que el demonio trae engañado al Nigromántico y se sirve del como de vna azemilla, o bestia suya...».[46]

Con este argumento se logra producir el proceso de inversión antes mencionado, que transforma al nigromante-amo-de-demonios en la bruja-sirviente-del-diablo. De todas formas, al igual que en los casos anteriores, nigromancia y brujería resultan fenómenos relacionados pero claramente diferentes.

En el siglo XV, por su parte, producto del neoplatonismo renacentista y del redescubrimiento de los textos atribuídos a Hermes Trismegisto, surge una magia de élite de muy distinto tenor al de la nigromancia:[47] se trata de la magia natural y de la magia cabalística, que Frances Yates identifica en sus etapas iniciales con las figuras de Marsilio Ficino y de Giovanni Pico della Mirándola, respectivamente.[48]

Hermes Trismegisto fue la principal inspiración del mago del Renacimiento. Sabemos hoy que las obras a él atribuídas fueron escritas entre los siglos I y III de nuestra era ; pero en aquellos tiempos, y hasta que este equívoco comenzara a ser reparado en el siglo XVII, se creía que Hermes «el tres veces grande», había sido contemporáneo de Moisés. Al *Asclepius*, tratado hermético conocido durante toda la Edad Media, se suma en el siglo XV el descubrimiento del *Pimander*, que Marsilio Ficino traduce del griego.[49]

Esta mentalidad mágica que revelan representantes de la alta cultura europea renacentista, como Ficino y Pico della Mirándola, no es sino expresión de lo que Angel Castellan ha denominado «la cosmo-antropología del humanismo». Esta no es sino la vieja visión del mundo de orígen mediterráneo, aquella de la que participaron Pitágoras y Platón, y que los textos atribuídos a Hermes Trismegisto expresan con precisión. Esta concepción mágico-religiosa del universo considera al cosmos y sus diversas partes inextricablemente unidas por lazos de afinidad y rechazo, simpatía y antipatía; al hombre microcosmos como una esencial representación a escala de las fuerzas del macrocosmos; al mundo poblado por espíritus y fuerzas ocultas; al universo como un animal vivo, a los objetos inanimados como provistos de alma.[50] Se entiende así que Marsilio Ficino sostuviera que las influencias del mundo supralunar podían ser captadas desde el mundo sublunar, mediante la adecuada confección de talismanes que permitieran capturar y canalizar dichos poderes.[51] Dice el florentino:

«El filósofo, conocedor de las cosas naturales y de los astros y al que solemos llamar propiamente mago, introduce oportunamente por medio de algunos encantos lo celeste en lo terreno, las cosas inferiores con las superiores (...)».[52]

¿«Por qué nos representamos al amor como mago? Porque toda la potencia de la magia reside en el amor. La acción de la magia consiste en la atracción de una cosa por otra a partir de una cierta afinidad natural; pues las partes de este mundo, que son como los miembros de un solo animal (...), están unidas entre sí por la comunidad de una única naturaleza».[53]

Giovanni Pico della Mirandola dará un paso adelante, y relacionará el hermetismo con la cabala judía. Más ambicioso que Ficino, Pico pretende conjurar, a partir del inmenso poder de la lengua hebrea, a las potencias celestiales, hasta alcanzar a los mismos arcángeles.[54] Posteriormente el siglo XVI verá aparecer otros célebres magos renacentistas, como Francesco Giorgi, Enrique Cornelio Agrippa, John Dee, Gianbattista della Porta, Girolamo Cardano, Giordano Bruno, Tommaso Campanella, entre otros.[55]

Las relaciones entre estas formas de magia y la brujería resulta menos directa que en el caso de la nigromancia. Cronológicamente el inicio de la gran caza de brujas a mediados del siglo XV coincide con el primer auge hermético florentino. Pero tal vez la mayor conexión entre ambos fenómenos se deba al hecho de que la práctica de la cábala y de algunos principios del hermetismo sufrirán el mismo proceso de demonización que involucrará a lo largo del siglo XVI a toda la magia en general. Recurriendo al mismo proceso de satanización utilizado para crear el estereotipo del sabbat y para desacreditar a las supersticiones populares, la élite clerical condenará a la práctica mágica como intrínsecamente demoníaca. La inocente magia natural y la más audaz magia cabalística serán asimiladas a la nigromancia, y personajes como Cornelio Agrippa serán considerados como paradigma de la connivencia con el demonio. La bula *Coeli et terrae*, de 1586, por la cual Sixto V condena todas las formas de magia existentes, viene a cerrar un proceso abierto con la *Super illius specula*, en 1326, por la cual Juan XXII inicia el proceso de asimilación de la magia con la herejía.



La bruja de Malleghem (1559), de Peter Brueghel el Viejo (hacia 1525-1569).
Bibliothéque Albert Ier., Bruselas.
Pese al título del grabado, la figura que Brueghel describe es la hechicera urbana, mezcla de curandera y celestina, a la cual el artista presenta como charlatana y estafadora de sus crédulos clientes.

e) La posesión demoníaca.

La posesión demoníaca resulta sustancialmente diferente de la brujería tal cual fue entendida durante la caza de brujas. Mientras que la bruja es en esencia victimaria, pues se entrega de manera voluntaria al demonio y perjudica a sus semejantes en sus vidas y propiedades, el poseso es por antonomasia una víctima de los espíritus que lo atormentan. La relación entre ambos fenómenos se establece tardíamente, en especial en la Francia de la primera mitad del siglo XVII, en los sonados casos brujeriles de Aix-en-Provence (1610-1611), Loudun (1632-1634) y Louviers (1633-1647). Fue allí donde dos fenómenos distintos se relacionaron como nunca antes lo habían hecho. En particular porque varias monjas que se decían poseídas por el demonio, afirmaron que los causantes de sus desgracias eran sus confesores.[56] Dicha acusación fue la base para que varias personas -la más célebre de las cuales es Urbano Grandier, de Loudun- fueran encontradas culpables de brujería y condenadas a morir en la hoguera. En Francia la brujería se convierte así en un fenómeno urbano, luego de décadas de haberse circunscripto al campo. Un nuevo delito se suma entonces a aquellos por los cuales se acusaba a las brujas campesinas: en las ciudades los brujos no se dedican a dañar sembradíos o a provocar la impotencia masculina, sino a introducir demonios en los cuerpos de las monjas y de otras mujeres indefensas.

De todas formas la posesión demoníaca, tal como quedó demostrado en la España barroca, en la que fue fenómeno corriente según las crónicas de la época,[57] no conduce necesariamente a las acusaciones de brujería o a la caza de brujas.

f) La magia amatoria o «celestinesca», de matriz urbana.

La magia amatoria de matriz urbana, de la cual resulta paradigma *La Celestina*, debe diferenciarse claramente de la brujería.[58] En primer lugar porque nada similar al sabbat existía en torno a las actividades que la imaginación popular atribuía a estas mujeres. Y en segundo lugar porque, a diferencia de los actos ocurridos durante el aquelarre, que hoy sabemos carecen de sustento real, las hechiceras urbanas realizaban en realidad gran parte de los conjuros y ceremonias que se les atribuían. Las «celestinas» urbanas recibían encargos de una extensa lista de clientes, en

particular mujeres, que acudían a ellas en busca de auxilio; podía requerirse de ellas que despertaran el amor o la pasión en un hombre o mujer determinados, que impidieran que un hombre abandonara a una mujer, o que curaran la impotencia masculina.[59]

La figura del demonio no aparecía necesariamente asociada a las ceremonias y prácticas de la magia amatoria; cuando ello así ocurrió sin embargo, como producto de la demonización realizada por las élites o a causa de un satanismo genuinamente popular (con un objeto instrumental y no de adoración), la imágen del sabbat tampoco se hizo presente. La hechicera urbana siguió siendo una figura más o menos solitaria, que unicamente se juntaba con otras de su especie durante la etapa de aprendizaje, como discípula o maestra de otras hechiceras. En España se puede observar claramente la diferencia entre ambas figuras femeninas: la inexistencia de una verdadera caza de brujas contrasta con los procesos a los que fueron sometidos las hechiceras urbanas con las características que venimos destacando.[60]

* * * *

Los fenómenos que acabamos de describir contribuyeron en gran medida a la conformación del estereotipo del sabbat, sobre el cual se sustenta la gran caza de brujas en la modernidad clásica europea. En particular el maleficio campesino, la magia nigromántica y el pacto con el demonio serán elementos que aparecen, combinados de forma peculiar, en la imágen del aquelarre brujeril. En otros casos, las hechiceras urbanas o campesinas, que realizaban prácticas de origen inmemorial, consideradas por la Iglesia durante siglos como producto de la ignorancia y no necesariamente de la connivencia con el demonio, constituyeron aquellos grupos de los cuales surgieron con mayor frecuencia las acusadas de brujería.

Una de las dificultades mayores que aparecen a la hora de deslindar la brujería europea de otros fenómenos similares, tal como venimos haciendo en el presente apartado, son las limitaciones del vocabulario. Un notable adelanto produjo el antropólogo británico E.E.Evans Pritchard, cuando en su celebérrimo estudio sobre los azande del sur del Sudán, intentó diferenciar la brujería de la hechicería. Para los azande el brujo no

realiza ninguna forma de rito: sencillamente mata y enferma, a veces sin saberlo, a causa de una peculiar «materia de brujería» que lleva en sus entrañas y que ha heredado de sus padres: se trata de una actividad invisible y basada en poderes psicofísicos; el hechicero, en cambio, realiza ritos y conjuros: se trata de una actividad visible y real. Ambos son enemigos del hombre y los azande los clasifican juntos; ambos son neutralizados por la magia buena.[61] La enorme influencia del bello libro de Evans Pritchard llevó a muchos antropólogos a pretender aplicar la distinción entre brujería y hechicería, pensada a partir de la realidad azande, al resto del continente africano.[62]

Pero lo cierto es que las palabras «brujería» y «hechicería», con un contenido específico ajustado a la realidad europea, pueden ser el punto de partida para lograr una mayor precisión a la hora de describir prácticas y creencias de la Europa preindustrial. La brujería es un fenómeno de orígen culto, producto de la invención de la teología tardomedieval, y que consiste en la creencia en la existencia de una secta de adoradores del demonio, que suelen reunirse en asambleas nocturnas o aquelarres. Podemos denominar hechicería, en cambio, a aquellos ritos genuinamente populares, campesinos o urbanos, no necesariamente asociados a la invocación de demonios, que pretenden inflingir daño, encontrar riquezas ocultas, sanar enfermedades, adivinar el porvenir, o despertar el amor de una persona determinada. El maleficio campesino, no contaminado por ninguna forma de adoración demoníaca, así como la magia amatoria de las ciudades, pueden catalogarse como formas de hechicería.

En el caso europeo, esta distinción que proponemos debe contemplar, para demostrarse realmente operativa, el hecho de que los propios contemporáneos de la caza de brujas, en particular los jueces y los teólogos, contribuyeron a la imprecisión terminológica confundiendo distintas realidades.[63] Sólo en un aspecto, esta distinción que pensamos exclusivamente para la Europa de los siglos XV al XVII, se asemeja a aquella realizada por Evans Pritchard para los azande: la brujería, aunque tenía para los jueces y acusadores una entidad real, fue un delito imaginario, que se aprovechó de ritos y mitos existentes, combinándolos y deformándolos para dar orígen al estereotipo del sabbat. La hechicería, en sus variantes rural y urbana, formaba parte de las prácticas corrientes de una parte importante de la población campesina europea.

III- La conformación del estereotipo del Sabbat II: Cabalgatas nocturnas, combates en éxtasis y chamanes europeos

Para muchos especialistas el sabbat es una creación de la cultura teologal, a partir de la combinación de una variedad de elementos del más diverso orígen: el maleficio campesino, el mago blanco o contra-brujo campesino, la figura del mago nigromante invocador de demonios, el pacto individual con el demonio.

Esta no es la única aproximación posible al problema de la conformación de la imagen del aquelarre. Un grupo de especialistas ha llamado la atención sobre un complejo de mitos campesinos pre-cristianos, de orígen chamánico, cuya presencia puede detectarse todavía en el siglo XVI a lo largo de toda Europa, desde Livonia hasta Sicilia, desde Islandia hasta Hungría: se trata de la creencia en las cabalgatas nocturnas en espíritu y en los combates en éxtasis.

La enorme semejanza formal entre estas creencias y la imagen del sabbat -reuniones y vuelos nocturnos, figuras misteriosas que presiden los encuentros- ha determinado que muchos estudiosos considerasen que la demonización de dicho complejo de mitos pre-cristianos fue la causa principal que explica la aparición del estereotipo de la bruja satánica.

Desde mediados de la década de 1970, la creencia en la cabalgata y en los combates nocturnos ha acaparado la atención de especialistas como Carlo Ginzburg, Mircea Eliade y Gustav Henningsen. Este último ha afirmado recientemente que el proceso de demonización sufrido por los mitos chamánicos resulta suficiente como causa para explicar el surgimiento del estereotipo del sabbat. Henningsen cree de hecho innecesario recurrir a la teoría de la confluencia o *cocktail* de elementos ensayada por Norman Cohn,[64] y sobre la cual nos extendimos en el apartado anterior.

Una descripción clásica de la creencia en la cabalgata nocturna y en las damas de la noche se halla en el *Canon Episcopi*, texto que parece remontarse al siglo IX, y que es uno de los más importantes documentos relacionados con la caza de brujas. Este texto describe la creencia en la cabalgata nocturna, contra la cual resultaban vanos los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas para desterrarla. Dice el *Canon*:

«No se debe olvidar el hecho de que algunas mujeres degeneradas (...) creen y declaran andar a caballo de algunas bestias junto a una innumerable multitud de otras mujeres durante horas nocturnas, en compañia de Diana, diosa de los paganos; atravesar en el silencio y en la oscuridad de la noche vastas regiones de la tierra y obedecer a las órdenes de la diosa como a las de una patrona y ser convocadas a su servicio en determinadas noches».[65]

En las primeras décadas del siglo XI Burcardo, obispo de Worms, recoge en sus *Decretales* la misma creencia, con algunas variantes:

«¿Has creído que hay alguna mujer capaz de hacer lo que ciertas mujeres, engañadas por el diablo, afirman tener que hacer por necesidad y como por una orden impuesta, a saber, que, en medio de un tropel de diablos transformados en mujeres, que la ignorancia popular llama holda, en determinadas noches deben cabalgar sobre ciertos animales?

«¿Has creído lo que muchas mujeres que se han entregado a Satanás creen y juran que es verdad, que, en el silencio de la noche oscura, mientras estás en la cama en los brazos de tu marido, puedes salir de la habitación atravesando con tu cuerpo las puertas cerradas y recorrer grandes regiones de la tierra junto con otras mujeres engañadas por el mismo error y, sin armas visibles, sois capaces de matar hombres bautizados y redimidos por la sangre de Cristo y, cociendo su carne, os la coméis; y luego, habiendo puesto en el lugar del corazón hierbas secas o un trozo de madera o algo semejante, los hacéis volver a la vida y les dais de comer?»

«¿Has creído lo que suelen creer algunos mujeres, que tú, en el silencio profundo de la noche, a través de las puertas cerradas eres llevada a lo alto, entre las nubes, con otras seguidoras del diablo, y allí trabáis combate, produciendoos heridas las unas a las otras?».[66]

Más explícito que el *Canon*, Burcardo repite en distintas ocasiones la creencia en sus más diversas variantes: el abandono del cuerpo y el viaje

en espíritu, la cabalgata sobre animales, el canibalismo y la resurrección ritual, los combates en éxtasis. Junto al nombre de Diana, aparece otra figura encargada de presidir los cortejos nocturnos: Holda.

En el siglo XII, Juan de Salisbury realiza otra descripción clásica de esta creencia en su *Policraticus*:

«Como es lo que algunos afirman, acerca de cierta figura nocturna, ya sea Herodías o la Señora presidenta de la noche: que convocaba reuniones y asambleas nocturnas, que se celebraban diversos banquetes, que se ejercitaban diversas clases de ritos, y que unos, por sus hechos, eran llevados al suplicio y otros eran sublimados a la gloria. Los niños eran entregados a los monstruos, que unas veces los partían en pedazos y los devoraban ávidamente, y otras, por la misericordia de la presidenta, eran devueltos a sus cunas».[67]

Diana, Holda, Herodías, Noctiluca... En las actas del concilio diocesano de Conserans, Ariége, realizado en 1280, la diosa se llama Bensozia. En otros casos se recurre a personajes del folklore germánico, como Perchta. En 1390, dos mujeres procesadas por fray Ruggero da Casale, inquisidor lombardo, se refieren a Madona Horiente. Guillermo de Auvernia, en el *De universo* menciona a Satia. En el *Roman de la Rose* se habla de Abundia. Minerva es otro nombre que puede hallarse. Nicolás de Cusa, al interrogar a dos ancianas campesinas se encuentra con Richella. En Sicilia preside las asambleas la Reina de las Hadas, La Matrona, la Señora Griega, la Sabia Sibila, entre otras.

Carlo Ginzburg descubre testimonios del siglo XVI que demuestran la persistencia de la creencia en la cabalgata nocturna: se trata de la célebre secta de los *benandanti*. El Padre Sgabarizza, uno de los denunciantes de los *benandanti*, relata ante los inquisidores, el 21 de marzo de 1575, aquello que le había oído decir a Paolo Gasparutto, uno de sus feligreses:

«- Los jueves de las cuatro estaciones del año, debemos presentarnos ante los hechiceros en diversos lugares.
- ¿Y qué hacéis en dichos lugares?.
- Libramos combates entre nosotros, juegos y competencias;

nosotros cabalgamos diversos animales, practicamos diferentes actividades; las mujeres golpean con varillas de sorgo a los hombres que las acompañan y que llevan en sus manos ramos de hinojo. (...) Añadió además, como me había dicho, que cuando las hechiceras, los hechiceros y los *benandanti* regresan de sus juegos, acalorados y fatigados, entran en las casas; si encuentran agua clara y límpida en las cubas, la beben, si no van a la bodega y procuran echar a perder todo el vino, por lo que me exhortó a tener siempre agua clara en la casa».[68]

El 7 de abril de 1575 Pedro de Brazzano, otro testigo, agrega sobre los *benandanti*:

«Para presentarse a estos juegos galopan en un caballo, o en una liebre, o en un gato inclusive (...)».[69]

Interrogado Battista Moducco, uno de los *benandanti*, el 27 de junio de 1580, responde a los inquisidores:

«- Soy *benandante* porque salgo con otros a combatir cuatro veces por año, es decir, en las cuatro estaciones, por la noche, de manera invisible, en espíritu; sólo queda el cuerpo. Nosotros partimos en favor de Cristo, los hechiceros en favor del diablo. Combatimos los unos contra los otros, los nuestros con ramos de hinojos, los de ellos con tallos de sorgo. Si resultamos vencedores, es un año de abundancia, si somos vencidos, es un año de escasez (...).
- ¿Cómo se hace para ingresar en esta compañia de los *benandanti*?
- La integran todos aquellos que nacieron de pie; cuando cumplen veinte años son convocados al son del tambor que reclutan los soldados. Y nosotros debemos ir».[70]

Interrogada María, esposa de Paolo Gasparutto, otro de los acusados, respondió el 1 de octubre de 1580:

«Desde que me casé, jamás me dí cuenta, a propósito de mi marido, de lo concerniente a lo que me preguntáis acerca de sus salidas en

espíritu y del hecho de ser *benandante*. Simplemente, una noche, cerca de las cuatro de la mañana, tuve que levantarme y como tenía miedo, llamé a Paolo, mi marido, para que se levantara conmigo; por más que le llamé una docena de veces sacudiéndole, no pude despertarlo, quedándose él con los ojos mirando hacia lo alto; salí, pues, sin que se levantara y al volver, vi que había despertado y decía: los *benandanti* dicen que cuando abandona el cuerpo, el espíritu toma la forma de una pequeña laucha del mismo modo que cuando regresa; y si el cuerpo, en tanto permanece sin su espíritu, es dado vuelta, morirá, pues el espíritu no podrá volver a entrar».[71]

Otro fenómeno relacionado con las cabalgatas nocturnas y los combates en éxtasis es el de la «mesnada Hallequin»: el ejército furioso o ejército de los muertos. Los testimonios proceden de gran parte del continente europeo: Francia, España, Italia, Alemania, Inglaterra, Escandinavia. Integraban la mesnada preferentamente personas muertas antes de tiempo, como los soldados ultimados en la batalla, o los niños sin bautizar. Al frente de la mesnada se menciona a personajes míticos: Herlechinus, Odin, Wotan, Arturo. En su *Historia eclesiástica*, escrita hacia 1140, Orderic Vital refiere cómo el ejército de los muertos se apareció a un sacerdote normando; en dicha obra se utiliza por primera vez el nombre de familia Herlechini. El sacerdote vio desfilar ante él a un ejército aterrador, guiado por un gigante que le amenazó con una enorme maza; unos soldados a pie, entre los que el sacerdote reconoció a personas muertas recientemente, le seguían entonando lamentos. Venía luego una tropa de mujeres a caballo, espantosamente torturadas, y a las que también conocía. Todos los muertos claman por oraciones: se trata de un verdadero purgatorio itinerante.[72]

Mientras que los viajes extáticos tras divinidades femeninas se hallan circunscriptos a Francia, norte de Italia, Sicilia, la región renana y Escocia, la creencia en los combates en espíritu similares a los *benandanti* se encuentra mucho más extendida. Ginzburg descubre que también realizan batallas en éxtasis por la fertilidad los *mazzeri* de Córcega, los *kresniki* de los países eslavos balcánicos, los *taltosok* húngaros, los *burkudzauta* de Osetia, los licántropos de Livonia, y los chamanes lapones.

Es muy conocido el caso de un viejo de ochenta años llamado Thiess, que vivía en Jurgensburg, Livonia, a fines del siglo XVII. Confesó ser un licántropo. Tres veces al año, dijo, en las noches de Santa Lucía, antes de Navidad, en la de San Juan y en la de Pentecostés, los licántropos de Livonia iban al infierno, al final del mar, para luchar contra los brujos. Thiess confesaba que en esas luchas un brujo le había llegado a romper la nariz. Los licántropos luchaban armados de látigos de hierro y los brujos con mangos de escoba. El objetivo de la batalla: la fertilidad de los campos. Los brujos robaban los granos germinados, y si no se los arrebataban habría carestía dicho año. La historiadora Caroline Oates reconoce que entre los acusados de licantropía en el Franco Condado a fines del siglo XVI se encuentran algunos rasgos que recuerdan a las características extáticas de los *benandanti*; Georges Gandillon, detenido en 1599, relató que un año, durante la noche de Jueves Santo, se tumbó en la cama como si estuviera muerto, y después de tres horas en esta postura, volvió en sí sobresaltado. Algunas personas dijeron que habían hecho esfuerzos extenuantes para despertarlo.[73]

Semejantes a los grupos de combatientes en éxtasis son los grupos de jovenes disfrazados con máscaras de animales: los *regos* de Hungría, los *eskari* de la Bulgaria macedónica, los *surovaskari* de Bulgaria oriental, los *koljadanti* de Ucrania, y particularmente los *calusari*, de Rumania.[74]

Los *calusari* rumanos son estudiados en profundidad por Mircea Eliade, que en un artículo publicado en 1975 recoge con entusiasmo las hipótesis sugeridas por Ginzburg en *I benandanti*. Los *calusari* son un grupo de bailarines que constituyen una especie de sociedad secreta, en la cual desarrollan un ritual coreográfico y catártico, capaz de curar diversas enfermedades. Pero es sorprendente que la patrona de esta sociedad catárquica secreta sea la «Reina de las Hadas», Doamna Zinelor, la metamorfosis rumana de Diana; también se la llama Irodiada, otro de los nombres famosos atribuídos a la diosa nocturna en Europa Occidental. La instrucción de los *calusari* consiste en aprender un gran número de danzas acrobáticas, y son famosos por su habilidad para crear la impresión de que vuelan por el aire. Durante el período que se extiende a partir de la tercera semana después de Pascua y hasta Pentecostés, los *calusari* visitan las aldeas tratando de curar a las victimas de las hadas.[75]

Gustav Henningsen agrega nuevos elementos a los proporcionados por Ginzburg y Eliade. Mientras revisaba los documentos existentes sobre Inquisición Española en la provincia de Sicilia, descubre una creencia muy extendida entre el campesinado de la isla: las *donne di fuori* o «donas de fuera», según la transcripción al castellano realizada por los inquisidores. Henningsen las describe como sanadoras carismáticas, cuya característica distintiva era la sangre dulce. Cada martes, jueves y sábado, durante las noches, participaban «en espíritu» en asambleas nocturnas. Las «donas de fuera» son dirigidas por la Reina de las Hadas, también conocida como la Matrona, la Maestra, la Señora Griega, la Señora Gracia, Doña Inguanta, Mandatta, Doña Zabella, o la Sabia Sibila. Las damas de afuera son hermosas mujeres, vestidas de blanco o de negro; sus pies revelan el origen sobrenatural de estas damas: tienen forma de pezuña de caballo o zarpas de gato. Lo que resulta aún más notable, si se compara esta creencia con la de los *calusari* rumanos, descripta en un párrafo anterior, es que la especialidad de las *donne di fuori* es la cura de las enfermedades provocadas por las hadas. Las hadas son en realidad estas mismas damas: cuando un ser humano se atreve a ofenderlas, aún sin intención, toman venganza provocando terribles enfermedades. Al mal provocado por una «dama de afuera» se lo denomina en Sicilia «tocadura de brujas». En uno de los testimonios recogidos por Gustav Henningsen, se menciona que un joven sufría de terribles calambres. Cuando consultó a una mujer a la que se consideraba integrante de la sociedad de las damas de afuera, aquélla le dijo que, estando una noche tocando la guitarra, golpeó con su brazo a una de las hadas que se había reunido junto con otras compañeras a escuchar la música. Ofendida, el hada en cuestión había provocado los calambres que afectaban al jóven músico. La única cura posible era reparar la ofensa. La mujer sabia consultada por el enfermo asistiría aquella misma noche a la reunión nocturna de las *donne di fuori* y trataría de persuadir al hada ofendida para que aceptase las disculpas del guitarrista. Entretanto, éste debía ofrecer una comida ritual, que «las damas de afuera» disfrutarían visitando la casa cuando todos estuvieran durmiendo.[76]

El historiador húngaro Gabor Klaniczay observa en los *táltosok* (sing. *taltos*) húngaros similitudes con los *benandanti* y otros grupos chamánicos europeos. Los *táltosok* nacen con los poderes que se les

atribuyen: Dios los convierte en tales en el vientre de sus madres. Una marca los distingue: nacen con dientes. Pueden descubrir tesoros ocultos, predecir el futuro, proteger del fuego y curar enfermedades. Su actividad más notable es el vuelo del alma, que abandona el cuerpo en trance y toma la forma de varios animales, en particular del buey. Su objetivo es luchar en éxtasis contra otros *táltosok*. Estos combates tienen un caracter iniciático, y se realizan contra *táltosok* de otros países o nacionalidades. La lucha por la fertilidad, característica de los *benandanti*, se halla aquí ausente. El alma de los *táltosok* puede llegar hasta el propio Dios, quien los agasaja con gran hospitalidad, y los devuelve a la tierra con la misión de sanar a sus semejantes. La especialidad de estos chamanes húngaros es curar enfermedades provocadas por las brujas.[77]

Aún en Islandia, Kirsten Hastrup ha encontrado en juicios del siglo XVII rasgos que remiten a formas latentes de chamanismo, en particular la idea de metamorfosis y la posibilidad de contacto con el «mundo de afuera», el mundo más allá de la esfera social, ajeno al control de los hombres, habitado por duendes, trolls y espíritus.[78]

El exhaustivo panorama presentado por Ginzburg, Eliade y otros autores, puede completarse con la literatura etnográfica contemporánea para la región del Mar Mediterráneo. Richard y Eva Blum recogen a fines de la década de 1960, un testimonio ofrecido por una campesina griega, que refleja una creencia formalmente idéntica a la de las cabalgatas en éxtasis, en particular en su versión siciliana. Testimonios similares se pueden obtener del estudio de Vincent Crapanzano sobre el norte de Marruecos, de la tesis doctoral de Kacem Ben Hamza sobre los habitantes de las cuevas de Matmata (Túnez), o del libro de Gail Kligman sobre los *calusari* rumanos.[79]

La cabalgata nocturna con la diosa, los combates en éxtasis o el ejército de los muertos, poseen características formales compartidas con el estereotipo del sabbat, a tal punto que habría resultado sencillo asimilar un complejo de creencias al otro; basta con reemplazar la figura de la diosa por la figura del demonio, así como transformar la asamblea y el banquete nocturno en una orgía sacrílega.

La demonización de un viejo mito campesino europeo sería entonces la responsable del surgimiento del complejo satánico a partir del cual se organiza la caza de brujas en la temprana modernidad.



Lo stregozzo, de Marcantonio Raimondi (1480-1527). Buenos Aires, Museo Nacional de Bellas Artes. Enigmática representación de un aquelarre brujeril, que recuerda mucho a las descripciones de la cabalgata nocturna en el cortejo de la diosa Diana. La obra de Raimondi es un reflejo iconográfico de la demonización de aquella vieja creencia de probable raíz chamánica.

Son muchos los juicios concretos en los que es posible seguir con detalle el proceso de transformación de la cabalgata nocturna en un aquelarre. Carlo Ginzburg denomina «hiato» a la distancia que separa las creencias campesinas del complejo satánico del cual es portador el inquisidor. El «hiato» es una brecha que el juez debe cerrar, mediante habilidad persuasiva o mediante tortura; se trata de lograr que el propio acusado admita que no es un *benandanti* defensor de la fertilidad de los campos sino un brujo adorador del demonio.[80]

En el juicio realizado en Milán entre mayo y junio de 1380 contra Sibillia Zanni y Pierina de Bugatis, verdaderas «*benandanti*» del siglo XIV, puede apreciarse el esfuerzo realizado por el inquisidor fray Bernardino de Cernuscullo para colmar el «hiato» del cual habla Carlo Ginzburg. Cuando en el texto del proceso se menciona textualmente la declaración de las acusadas, se respetan los términos utilizados por éstas, en particular la mención de Madonna Oriente, la figura que preside las reuniones y cabalgatas nocturnas; pero cuando es el inquisidor el que reseña la declaración de las dos mujeres, se refiere a la diosa como Diana o Herodías, que son los nombres que dan el *Canon Episcopi* o el *Corrector* de Burcardo. El inquisidor «lee» los mitos campesinos a través de la lente que significa la cultura teologal en la que se ha formado:

> «Jueves 16 de mayo de 1390, ante el venerable señor fray Bernardino de Cernuscullo o.p. ecc. (...) en el convento de Sant'Eustorgio de Milán, comparece Sibillia, la cual juró sobre los evangelios (...).
> Interrogada por el mismo señor inquisidor si en otra ocasión había comparecido ante otro inquisidor, ha respondido que ha estado en manos de fray Ruggero de Casale (...) y que interrogada por fray Ruggero confesó haber participado desde su juventud en el juego de Diana, a quien llamamos Erodiade, de haberle siempre hecho la reverencia inclinando la cabeza y diciendo: 'Ben stage, Madona Horienté, a lo que ésta respondía: 'Siate le benvenute, figlie mié».[81]

¿Cómo puede explicarse la enorme difusión a lo largo de todo el continente europeo de la creencia en las procesiones y en los combates en

éxtasis?. Carlo Ginzburg desarrolla en *Historia Nocturna* una audaz hipótesis que remonta los orígenes de estos mitos a las poblaciones nómades del Asia Central: dichas creencias no serían sino producto de la difusión en el continente europeo de las rasgos que caracterizan al chamanismo centroasiático.[82]

De acuerdo con la clásica interpretación realizada por Mircea Eliade en la década de 1950, el chamanismo *stricto sensu* es un fenómeno siberiano. En toda la inmensa área que comprende el centro y norte de Asia, la vida mágico-religiosa gira en torno del chamán, que es básicamente el especialista capaz de realizar un trance o éxtasis que permite a su alma abandonar el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno: logra de esta forma comunicarse con los muertos, los espíritus o los demonios. El chamán es psicopompo: un puente que comunica el mundo de los vivos con el mundo de los muertos. Mantiene relaciones concretas, inmediatas, con el mundo de los espíritus, los ve cara a cara, les habla. Pero en cualquier caso lo que distingue a un chamán de los otros individuos es la experiencia extática.[83] Parte de los datos ofrecidos por Eliade en su exhaustivo estudio sobre chamanismo siberiano confirman las hipótesis de Ginzburg. Entre los samoyedos, por ejemplo, los chamanes son aquellos niños que vienen al mundo con la «camisa», es decir aquellos que nacen de nalgas; la similitud con los *benandanti* friulanos es sorprendente. En otro apartado, Eliade considera que los *táltosok* son los chamanes húngaros.[84]

El antropólogo norteamericano Michael Harner también sostuvo en 1973 la existencia de relaciones entre la brujería europea y el chamanismo, en particular por la importancia que los alucinógenos tuvieron para ambos fenómenos.[85]

El estudio del chamanismo fuera del Asia Central confirma en gran medida la definición que Eliade hace de dicha práctica. La relación entre chamán y experiencia extática se repite a lo largo del continente americano. Un ejemplo, aunque polémico y discutido, es Don Juan, el chamán yaqui del suroeste de los Estados Unidos analizado por el antropólogo mexicano Carlos Castaneda.[86] También lo es Eduardo Calderón Palomino, un chamán peruano estudiado por Douglas Sharon, antropólogo de la Universidad de California. Para Eduardo el vuelo mágico éxtatico es la marca de calidad del chamán:

«El éxtasis ocurre de una manera muy tenue, simple y casi instantánea. Esto es, dura apenas unos segundos. El éxtasis sirve para predisponer al espíritu para el vuelo. En otras palabras, prepara, es el preámbulo del vuelo. (...) Uno pasa por el éxtasis antes del vuelo».[87]

¿Fueron estos mitos de orígen chamánico, presentes en todo el continente europeo a comienzos de la Edad Moderna, los que sirvieron como material para la construcción del estereotipo del sabbat de las brujas?. Un testimonio obtenido fuera de Europa puede facilitar una respuesta. A mediados del siglo XVI el licenciado Juan Polo de Ondegardo, corregidor de Cuzco, describe a los chamanes andinos con los siguientes términos:

«Entre los indios había otra clase de brujos, tolerados por los incas hasta cierto punto, que son como hechiceros. Ellos toman la forma que quieren y viajan a una gran distancia por el aire en poco tiempo; y ven lo que está pasando, hablan con el diablo, que les contesta en ciertas piedras, o en otras cosas que ellos veneran muchísimo. Sirven como adivinos y dicen lo que sucede en lugares remotos».[88]

Si los chamanes de los Andes Centrales «hablan con el diablo», de acuerdo con el proceso de demonización realizado por un funcionario español de mediados del siglo XVI, los seguidores de Madonna Horiente o los *benandanti*, fueron aún más lejos de acuerdo con los jueces europeos: sus vuelos nocturnos tenían por destino una asamblea presidida por el propio demonio, el sabbat.

IV- El sabbat de las brujas: ¿realidad o fantasía?

Cuenta el antropólogo mexicano Carlos Castaneda, en el fragmento más célebre de *Las enseñanzas de Don Juan*, que luego de haber untado integramente su cuerpo con una pasta preparada por Don Juan, el

brujo yaqui, sintió de repente que «el movimiento de mi cuerpo era lento y tembloroso: más bien un estremecimiento ascendente y hacia adelante. Bajé la mirada y vi a don Juan sentado debajo de mí, y las nubes que pasaban a mi lado (...). Mi velocidad era extraordinaria (...). De pronto supe que era la hora de bajar; fue como recibir una orden que debía obedecer». Luego de su descenso, Castaneda, desnudo en medio del campo, en la madrugada, es rescatado por un sonriente y enigmático don Juan, con quien el antropólogo sostiene el siguiente diálogo:

«- ¿De verdad volé, don Juan?

- Eso me dijiste, ¿no?

- Ya lo sé, don Juan. Quiero decir, ¿voló mi cuerpo? ¿Me elevé como un pájaro?.

- Siempre me preguntás cosas que no puedo responder. Tú volaste. Para eso es la segunda parte de la yerba del diablo. Conforme vayas tomando más, aprenderás a volar a la perfección. Los pájaros vuelan como pájaros y el enyerbado vuela así.

- ¿Así como los pájaros?

- No, así como los enyerbados

- Entonces no volé de verdad, don Juan. ¿Volé sólo en mi imaginación, en mi mente? ¿Dónde estaba mi cuerpo?».

Don Juan continúa con respuestas ambiguas, y el antropólogo pierde la paciencia:

«- Pero lo que quiero decir, don Juan, es que si usted y yo miramos un pájaro y lo vemos volar, estamos de acuerdo en que vuela. Pero si dos de mis amigos me hubieran visto volar como anoche, ¿habrían estado de acuerdo en que yo volaba?

- Bueno, a lo mejor (...).

- Vamos a ponerlo de otro modo, don Juan. Lo que quise decir es que, si me hubiera amarrado a una roca con una cadenota pesada, habría volado de todo modos, porque mi cuerpo no tuvo nada que ver con el vuelo.

Don Juan me miró incrédulo.

- Si te amarraras a una roca -dijo-, mucho me temo que tendrás que volar cargando la roca con su pesada cadenota (...)».[89]

Ficción o verdad, el anterior relato resume de manera admirable la cuestión clave en la historia de la caza de brujas desde el siglo XV hasta el presente.

Fueron muchos los representantes de la alta cultura europea que, entre los siglos XV y XVII, dudaron de la realidad de los actos por los cuales se condenaba a muerte a las acusadas de brujería. Debieron polemizar con aquellos demonólogos que se hallaban convencidos de la realidad del vuelo nocturno y del sabbat.

Dos siglos después de la finalización de la caza de brujas en Europa, se inicia entre los especialistas modernos una polémica similar. La razón del resurgimiento de esta discusión en torno a la realidad o ficción del sabbat se debió al hecho de que algunos investigadores sostuvieron que detrás de la descripción del sabbat existía algo más que una simple invención de los teólogos tardomedievales.

Hasta el momento en que se inicia la construcción del estereotipo del sabbat, en los siglos XIV y XV, los teólogos europeos fundamentaban sus creencias sobre la realidad de las acciones del demonio en el denominado *Canon Episcopi*.

La autoría de este documento fue erróneamente atribuída al concilio de Ancyra del año 314. Hoy sabemos que el *Canon* no se encuentra en ninguna colección anterior al siglo IX. Se lo halla en los fragmentos de capitulares de Carlos el Calvo del año 872. También en el tratado de Regino, abad de Prüm, redactado entes del 899. Burcardo de Worms recoge y comenta el *Canon* en sus *Decretales*, a principios del siglo XI.[90]

El *Canon Episcopi* es en realidad un duro ataque a la creencia en las cabalgatas en éxtasis. Para el autor del documento, el supuesto cortejo encabezado por la misteriosa figura de la diosa nocturna no ocurre sino en la imaginación de las personas ignorantes:

> «...Es por eso que los sacerdotes en sus iglesias deben predicarle al pueblo continuamente para hacerle saber que este tipo de cosas son enormes mentiras y que estas fantasías son introducidas en las mentes de los hombres sin fe no por el espíritu divino, sino por el espíritu del mal, ya que el mismo Satanás, que asume el aspecto del ángel de la luz, cuando se apoderó de la mente de una mujerzuela cualquiera y la subyugó sacándole la fe y volviéndola incrédula, en seguida toma el aspecto o los rasgos de una u otra persona y, engañando en sueños a la mente que tiene prisionera, mostrándose en rasgos agradables o tristes, y tomando el aspecto de personas importantes o desconocidas, la arrastra a todos los errores, así la mente (cosa que solamente puede obtener el espíritu diabólico) cree que todo eso sucede no en su fantasía, sino en la realidad concreta».[91]

Burcardo de Worms agrega algunos comentarios para reforzar los argumentos del *Canon*:

> «Durante el sueño y en las visiones nocturnas, ¿quién no es llevado fuera de sí y ve dormido muchas cosas que nunca había visto despierto?. Pero ¿quién es tan necio y obtuso que crea que ocurre en la realidad todo lo que se ve con la fantasía?».[92]

Si bien el *Canon Episcopi* se refiere de manera específica a una creencia particular extendida a lo largo de toda Europa, sus conclusiones fueron interpretadas en el sentido de considerar ilusorio al conjunto de hechos atribuídos al demonio. El diablo, como maestro de las ilusiones, transforma la mente y la fantasía de los hombres en el campo privilegiado de su accionar.

Los teólogos partidarios del nuevo estereotipo del sabbat, que sostenía la realidad de la asamblea de las brujas, vieron en el *Canon Episcopi* el obstáculo principal para imponer la aceptación del complejo satánico que habían elaborado. El primero en encontrar la solución al dilema fue el inquisidor Nicolás Jaquerius:[93] las brujas de su época diferían en esencia de aquellas mujeres a las que se refiere el *Canon*. Se trata de fenómenos distintos, y por lo tanto las conclusiones válidas para la cabalgata nocturna no podían aplicarse al aquelarre.

El *Malleus Maleficarum*, uno de los más importantes tratados demonológicos, recoge el argumento de Jaquerius:

> «...las brujas firmaron un pacto que consiste en obedecer al demonio en todas las cosas, de donde la afirmación de que las palabras del Canon debieran extenderse hasta incluír y abarcar todos los actos brujeriles es un absurdo, puesto que las brujas hacen mucho más que estas mujeres, y en verdad son de una especie diferente».[94]

Pero lo cierto es que los demonólogos irán mucho más allá en su descalificación del *Canon*. No afirmaron tan sólo que las brujas eran de una especie diferente: realizaron una interpretación del texto que implicaba una alteración radical de su contenido. Algunos autores han hablado de un proceso de «inversión», por el cual los teólogos partidarios del complejo satánico utilizaron al *Canon Episcopi* como una argumentación más a favor de la existencia del sabbat. Dice el *Malleus Maleficarum*:

«En verdad si alquien se toma el trabajo de leer las palabras del Canon, encontrará en él cuatro puntos que le llamarán la atención en especial (...). El tercer punto es éste: que el acto de cabalgar puede ser meramente ilusorio, puesto que el diablo posee un extraordinario poder sobre las mentes de quienes a él se entregaron».[95]

Si esta afirmación parece aceptar las conclusiones del *Canon*, una lectura más antenta permite detectar un sutil desplazamiento de la argumentación que implica un falseamiento del contenido del texto: si el acto de cabalgar «puede ser meramente ilusorio» es porque también «puede ser real». En otros casos la violencia que se ejerce contra el *Canon* es menos sutil y más explícita. Heinrich Kraemer, uno de los dos autores del *Malleus*, escribe:

«Los predicadores deben pues explicar que, aunque algunas de sus acciones sean ilusorias y no reales, no todas deben ser tomadas por tales. Son ilusorias cuando se trata de extirpaciones de partes viriles, por ejemplo, o de transformaciones de los hombres en animales, o de transportarse en sueños por el espacio -como dice el Canon Episcopal- aunque a veces las brujas vuelan realmente y no sólo en sueños, como volaba Simón el Mago y como vuelan otros nigromantes».[96]

Tras citar la negativa del *Canon* a aceptar el vuelo nocturno, Kraemer afirma que «a veces las brujas vuelan realmente», aseveración que sustenta en argumentos bíblicos.

La polémica continuó a lo largo de los siglos XVI y XVII. Se dieron situaciones curiosas. En 1526 tuvo lugar en Granada, España, una junta de diez teólogos convocada por el inquisidor general a raíz de la reciente psicosis brujeril de Navarra; el cónclave habría de decidir si realmente las brujas asistían al sabbat. Se hizo una votación y una mayoría de seis decidieron «que si van»; una minoría de cuatro, votaron que «van imaginariamente». La junta decidió entonces que puesto que los homicidios confesados por las brujas podían muy bien ser ilusorios, deberían ser juzgados por la Inquisición y no por las autoridades civiles; pero sí, a pesar de ello, las autoridades probaban que el homicidio se había cometido realmente, entonces deberían tener toda la libertad de actuar por su cuenta.[97]

Cuatro años después el aragonés Pedro Ciruelo escribe su célebre *Tratado de Reprobación de supersticiones y hechicerías*; entre las posturas de los escépticos y frente a la seguridad de los demonólogos, Ciruelo optaba por aceptar ambas posibilidades:

«Mas esta ilusion acontece de dos maneras principales, que horas ay que ellas realmente salen de sus casas, y el diablo las lleua por los ayres a otras casas y lugares, y lo que alla veen, hazen y dicen, passa realmente ansi como ellas lo dizen y cuentan. Otras vezes ellas no salen de sus casas, y el diablo se reviste en ellas de tal manera que las priua de todos sus sentidos, y caen en tierra como muertas y frías. Y les representa en sus fantasías que van a las otras casas y lugares (...). Y nada de aquello es verdad».[98]

Muchos escépticos trataron de comprobar la inexistencia del sabbat. Acaso la más célebre sea la experiencia realizada por el médico Andrés Laguna, quien enterado en 1545 de la captura en Metz, Francia, de dos supuestos brujos, se procuró suficiente cantidad del unguento encontrado en la cueva donde los acusados habían sido apresados. Laguna embadurnó de pies a cabeza con esa pomada a la mujer del verdugo local, y ésto fue lo que ocurrió:

«Ella se quedó dormida de repente con un sueño tan profundo, con sus ojos abiertos como un conejo (también parecía una liebre cocida) que no podía imaginar como despertarla».

Cuando Laguna logró finalmente despertarla, tras treinta y seis horas de sueño, la mujer exclamó:

«¿Porqué me despiertas en este momento tan inoportuno? Estaba rodeada de todos los placeres y deleites del mundo».

Entonces sonrió a su marido que estaba entre los presentes, y le dijo:

«Bribón, sabes que te he puesto los cuernos, y con un amante más jóven y mejor que tú».[99]

Andrés Laguna concluye tras la experiencia:

«De donde podemos conjeturar que todo cuanto dicen y hacen las desventuradas brujas, es sueño, ni con el espíritu, pues, ni con el cuerpo, jamás se apartan del lugar adonde caen agravadas del sueño».[100]

Existieron otros importantes adversarios de la creencia en la realidad del sabbat. El más recordado es el médico renano Jean Wier. Durante veintiocho años, de 1550 a 1578, ejerció como médico al servicio del duque de Cleves-Juliers. En Basilea, en 1563, se publica su primera obra contra los procesos de brujería: *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables*... Wier no niega la existencia de Satán, pero sostiene que el diablo es el maestro de la impostura y de los engaños. A partir de esta primera argumentación el médico alemán distingue a los magos que han hecho pacto explícito con el demonio, los cuales deben ser duramente castigados, de aquellas infortunadas mujeres, a las que se acusa de brujas, que no son sino víctimas de las insinuaciones y fantasías provocadas por el demonio. Se trata en particular de mujeres enfermas, afectadas por el humor melancólico, hecho que las convierte en una presa fácil para los engaños diabólicos.[101]

Si bien la postura de Wier ha sido vista como un ejemplo de escepticismo racionalista, Michel Foucault, entre otros autores, ha demostrado que la argumentación del médico alemán no niega el presupuesto básico de los demonólogos. No afirma en ningún momento que el diablo

no existe, sino que intenta probar que su modo de acción no consiste en hacerse presente en el sabbat, sino en actuar sobre los cuerpos, humores y mentes de los sujetos más frágiles, los ignorantes, las mujeres, las viejas. Para Foucault, el desarrollo del saber médico en el siglo XVI no va todavía unido a la sustitución de lo sobrenatural por lo patológico, no puede naturalizar lo demoníaco bajo la forma de la enfermedad. En realidad, un médico como Wier hizo del diablo un sutil ilusionista capaz de doblegar el cuerpo a sus astucias e imponerle la falsa imágen de poder que en realidad no tenía.[102]

Mucho más radical fue la postura del hacendado inglés Reginald Scott, quien en 1584 publica su *Discoverie of Witchcraft*.[103] Scott, a diferencia de Wier, estuvo a un paso de negar la existencia de lo sobrenatural. En su obra concluye que la brujería era una superchería, deplora los prejuicios de los jueces, la idiotez de las acusaciones y la violación del procedimiento criminal normal, y niega todo tipo de magia.[104]

Para Scott existían cuatro categorías de supuestas brujas. En primer lugar se hallaban las inocentes, acusadas falsamente por malicia o ignorancia. En segundo lugar se hallaban las que se engañaban a sí mismas, mujeres dementes, que estaban convencidas de que habían realizado un pacto con el demonio y obraban en consecuencia; en tercer lugar se encontraban aquellas mujeres que realmente dañaban a sus vecinos, pero no por medios mágicos, sino mediante venenos; en último lugar encontramos a los impostores, que recorrían las aldeas pretendiendo tener la capacidad de sanar enfermedades y realizar prodigios. Estas dos últimas categorías eran aquellas «brujas» a las que «no se debía dejar con vida», según el mandato bíblico.[105]

Un escepticismo similar se encuentra en un célebre pasaje de *Los Ensayos* de Michel de Montaigne:

«Pongo fuera de este caso los hechiceros que usan de drogas y venenos, pues estos individuos son homicidas y de los peores (...). Pero en materia de otras acusaciones extravagantes, yo digo que bien puede creerse a un hombre en lo que es humano, más en lo que está fuera de su concepción y tiene efecto sobrenatural, sólo ha de creérsele cuando una sobrenatural aprobación lo autoriza. (...) Pero yo en cosas de esta excepcionalidad, no me creo ni a mí mismo. Y

paréceme mucho más natural que nuestro desarreglado entendimiento nos engañe, que no que uno de nosotros, caballero en una escoba, salga por el cañon de su chimenea, arrastrado en carne y huesos por un espíritu (...).
Hace algunos años pasé por tierras de un príncipe soberano, quien, para abatir mi incredulidad, me hizo ver en su presencia diez o doce acusados de ser brujos, y entre ellos una vieja que por lo fea y deforme merecería serlo (...). En resúmen y en conciencia, yo hubiera prescripto a aquella gente más el eléboro que la cicuta: más parece locura que maldad».[106]

Finalmente debe destacarse la postura del inquisidor español Alonso de Salazar y Frías, quien luego del auto de fe celebrado en Logroño en 1610 contra las brujas de Zugarramurdi, escribió un largo memorial dirigido a las máximas autoridades de la Inquisición Española; en dicho informe, Salazar y Frías se muestra por completo incrédulo respecto de la existencia del sabbat y de los actos atribuídos a las brujas. Su postura fue finalmente aceptada de manera orgánica por la Inquisición, muchas décadas antes de que el resto del continente dejara de perseguir a las brujas. En su informe, el inquisidor español demuestra un escepticismo similar al de Montaigne respecto de todo aquello que no puede comprobarse empíricamente, al mismo tiempo que denuncia los abusos del procedimiento inquisitorial basado en la tortura, y deja deslizar algunos interesantes comentarios sociológicos para explicar las psicosis brujeriles. Dice Salazar y Frías en su memorial:

«Y porque en los dichos procesos y causas fueron descubiertas 22 ollas y una nómina de los potajes y unguentos o polvos de los maleficios de su brujería, se verificó (...) haber sido todas y cada una de ellas hechas con embuste y ficción por medios y modos irrisorios (...).
«...se prosigue de las cosas que dicen que pasan y hacen como brujas, las cuales parecen tan vanas e inciertas como cada una de por sí lo significan (...). Y otras tres mujeres dicen que de la cópula que tuvieron con el demonio vinieron a parir ciertos sapos de que tampoco se pudo comprobar nada, y otra dice que le daba el

demonio cabezadas con los cuernos, y otra que le azotaban con la cola del Demonio (...), y la cuarta de las que dijeron estas singularidades que no se han podido comprobrar dijo que hacían juntas sobre la mar sin mojarse (...). Y otra dijo que, estando en la sala de la Audiencia confesando sus culpas, veía por una ventana alto a ocho brujas que nombró sin haberse podido comprobar ni verlo ninguno de los estuvimos presentes (...). Y una Catalina de Lizardi, que en los ayuntamientos con el Demonio dice que vertió mucha sangre en el suelo, cuando lo fue a mirar luego a la mañana no halló ni mancha alguna de ellos (...).
(...) antes algunos asentían a las fuerzas con que les inducía a este negocio (...) y a los temores de las violencias y prisiones y amenazas (...) juntamente con las promesas de quietud y perdón que les prometían si confesaban. (...) a lo cual y a las dichas violencias han concurrido escandalosamente en muchas partes los mismos comisarios y ministros de la Inquisición (...). A una Margarita de Jauri, que venía de revocar sus confesiones, la hicieron desesperar ahogada en un río (...).
También dicen otros que por emulaciones y encuentros nombraban indebidamente a muchos. (...) será conveniente alzar la mano de estas cosas y procedimientos de tal suerte que para el caso y gentes de aquella tierra les será muy nocivo cualquier ventilación y conferencia de ello, como en Francia lo han conocido para dejarlo así (...). (...) avisan los comisarios que duermen ya los muchachos y dejan de ir a los aquelarres desde que se dejó de escribir y ventilar de estas cosas (...).
Tampoco aprovecha repetir a menudo la teoría de lo que debía ser el Demonio, pues ninguno pone en duda sus facultades sabidas, sino en que lo haya hecho con los puntos particulares que acá se le atribuyen (...)».[107]

* * * *

Los historiadores que desde mediados del siglo XIX encararon el estudio de la brujería europea han sostenido un debate similar a aquel que tuvo lugar en los siglos XVI y XVII: los especialistas contemporáneos han

discutido durante décadas sobre el caracter real o ficticio del aquelarre de las brujas.

Son dos las posturas en torno a las cuales han oscilado los estudiosos de la brujería. Robert Muchembled las ha denominado «interpretación racionalista» e «interpretación romántica».[108] La primera de ellas sostiene que el sabbat es una absoluta invención de la alta cultura teologal; la segunda interpretación cree que existían en el campo europeo creencias pre-cristianas que, bajo la denominación de brujería, fueron objeto de represión entre los siglos XV y XVII. Le Roy Ladurie también sostiene la existencia de dos corrientes de análisis: los modelos I y II, equivalentes a las interpretaciones romántica y racionalista respectivamente.[109]

El Iluminismo del siglo XVIII, poco después de finalizada la caza de brujas, consideró que la creencia en el aquelarre era una invención absurda. Para la filosofía ilustrada la caza de brujas era uno de los mejores ejemplos que podían hallarse para ejemplificar la barbarie y el fanatismo.

En 1830, sir Walter Scott publica la que habría de ser su última obra, las *Letters on Demonology and Witchcraft*. Se trata de un serio trabajo de investigación, que guarda puntos de contacto con muchos estudios contemporáneos sobre el folklore europeo. Pese a su filiación romántica, Walter Scott manifiesta claramente que la brujería fue un delito imaginario creado por las élites: «Surgieron autores en diferentes países que desafiaron la existencia real de este crimen imaginario, para rescatar la reputación de aquellos grandes hombres cuyo conocimiento, superior al de su tiempo, los convirtió en sospechosos de magia, poniendo fin a la horrible superstición de la que fueron víctimas las personas de edad, los ignorantes, los indefensos, y que sólo puede compararse con aquella que entrega a sus víctimas al fuego de Moloch».[110] El libro de Scott es romántico por el esfuerzo de recuperación del patrimonio folklórico inglés; pero es racionalista, por la intepretación que realiza del fenómeno de la brujería.

Sin embargo, a partir de 1830, se comienza por primera vez a cuestionar esta idea. Karl Ernst Jarcke, profesor de derecho de la Universidad de Berlín, editó para una revista especializada las incidencias de un juicio de brujería en la Alemania del siglo XVII. En los comentarios que Jarcke realiza al texto jurídico, sostiene que aquello que en su momento se llamó "brujería" constituía los resabios de la vieja religión de

los germanos paganos. Por primera vez se relacionaba la caza de brujas con la posible represión de formas de religión pre-cristianas aún vigentes en la Europa Moderna. El historiador Franz Josef Mone introduce en 1839 una variante a la explicación de Jarcke. Para él el orígen de la brujería no se hallaba en la religión germana sino en los viejos cultos de Hécate y Dionisos.[111]

Luego de los alemanes Jarcke y Mone, el historiador francés Jules Michelet contribuye de manera notable al fortalecimiento de la interpretación romántica de la brujería. Con la publicación de *La bruja* en 1862, Michelet afirma que los siervos de la tardía Edad Media se volcaron hacia formas de culto diabólicas, entre ellas el sabbat, como un mecanismo más para oponerse a la dominación de que eran objeto por parte de la nobleza feudal: «fue la explosión de la furia lo que impulsó a la impiedad a la altura de las cóleras populares». La bruja no era sino la sacerdotisa de los oprimidos. La misa negra no era sino la más extrema forma de contestación simbólica por la cual los siervos desafiaban al régimen que los oprimía.[112]

En la primera década del siglo XX aparecen dos célebres trabajos que contribuyen a sostener la interpretación racionalista. Se trata de la *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, de Henry Charles Lea, y de *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahne und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, de J.Hansen. Para Lea el sabbat es una creación de la cultura de élite, y niega por lo tanto que dicha reunión de brujas tuviera una existencia real.[113] Las *Narratives of witchcraft cases 1648-1706*, editadas por el norteamericano G.L.Burr, entre 1914 y 1959, apuntaban en la misma dirección.

En 1921, sin embargo, la egiptóloga inglesa Margaret Murray, discípula de Sir James Frazer, da a conocer *The Witch-Cult in Western Europe*, el aporte más polémico a la interpretación romántica de la brujería europea. En 1933 Murray vuelve sobre el tema en *The God of the Witches*. Con mayor audacia que Michelet, la británica sostuvo una tesis disparatada, que tuvo una enorme influencia, y que obligó a todos los historiadores posteriores a tomar partido en favor o en contra de la misma. Para Murray, lo que los jueces laicos y eclesiásticos denominaban sabbat, no eran sino reuniones de culto de una vieja religión, cuyo orígen se perdía en la noche de los tiempos, pero que aún estaba viva en el campo europeo

a comienzos de la Edad Moderna. El núcleo de dicha religión lo constituía el culto del «dios cornudo» o «dios astado» (el hombre disfrazado de ciervo en las pinturas rupestres de *Trois Fréres*, el Anubis egipcio, el minotauro griego, el Cernunnos galo, no serían sino manifestaciones de la misma divinidad), en torno al cual giraba un culto a la fertilidad que incluía sacrificios humanos. Murray lleva su argumentación a extremos insospechados, cuando sostiene que las muertes de Guillermo el Rojo, Thomas Beckett, Juana de Arco o Gilles de Rais fueron consentidas por las propias víctimas, partícipes de la vieja religión, que decidieron autoinmolarse para cumplir con uno de sus ritos centrales.[114]

Contemporaneamente a los estudios de Margaret Murray, su compatriota Montague Summers dió a conocer dos investigaciones propias en las que proponía otra variante de la interpretación romántica. Católico, considerado por sus detractores como un fanático religioso, Summers sostenía que las brujas eran efectivamente aquello que sus jueces afirmaban: miembros de una secta de adoradores del demonio. La secta de las brujas celebraba encuentros reales.[115]

De allí en más los partidarios de una y otra interpretación de la brujería europea continuaron alternando la publicación de estudios. En 1952 se edita el texto de Pennethorne Hughes titulado *Witchcraft*, en el que se defiende la teoría de Margaret Murray: «Los practicantes del culto del dios de los cuernos fueron en principio las gentes marginadas de Europa que todavía representaban la cultura paleolítica. Las celebrantes eran conocidas con el nombre de brujas o hadas».[116]

En 1958 *Penguin Books* publica un libro de Geoffrey Parrinder, *Witchcraft* -el mismo título del libro de Hughes-. Parrinder rechaza, sin embargo, las tesis de Murray: «Un nuevo estudio de la brujería europea es imprescindible debido a una teoría prevaleciente en la actualidad, según la cual la brujería es una reliquia de antiguos cultos paganos que han sobrevivido hasta el siglo XVIII en Europa».[117]

En 1959 se publica otro estudio que refuerza la interpretación racionalista, *The encyclopedia of witchcraft and demonology*, de Rossell Hope Robbins.[118] Para Robbins la brujería fue inventada, introducida e impuesta por la Inquisición; éste última, habiendo aplastado las herejías existentes, se propuso inventar una herejía nueva, que tuviera una base tan amplia de suministro de víctimas que no se agotara jamás.

Pese a sus detractores, las hipótesis de Margaret Murray eran aceptadas en las décadas de 1950 y 1960 por muchos historiadores prestigiosos. En *Les paysans de Languedoc*, publicado en 1966, Emmanuel Le Roy Ladurie no duda de la existencia real del sabbat de las brujas. En una aproximación que resulta más justo considerar inspirada en Michelet que en Murray, el investigador francés afirma que «la conciencia campesina se expresa en las sublevaciones populares (...), pero esta conciencia aflora también, de manera mítica, en la revuelta imaginaria y fantástica del sabbat, tentativa de evasión diabólica; una ola demoníaca se expande, en efecto, a fines del siglo XVI, por toda la región del sur de Francia (...). En las montañas, especialmente en el Vivarais y en los Pirineos languedocinos, estos sabbats son contemporáneos de las revueltas populares».[119]

Pierre Chaunu, en un artículo publicado en los *Annales* en 1969, sugiere que la caza de brujas no fue tan sólo producto de la invención de los jueces. Citando a autores clásicos como Michelet y otros más recientes como Le Roy Ladurie, sostiene que no existen fantasmas colectivos sin que al mismo tiempo exista una base de sustento objetiva para los mismos. Chaunu afirmaba que los historiadores debían luchar para que el pasado de las culturas tradicionales europeas recibiera tanta atención como el de las culturas del centro de Africa o América Latina, puesto que la caza de brujas estaba poniendo en realidad de manifiesto la existencia en la Europa del siglo XVI de zonas marginales de escasa evangelización.[120]

Cristopher Hill publica en 1967 una obra de síntesis, *De la Reforma a la Revolución Industrial*, en la cual afirma: «Podemos considerar que los siglos XV a XVII fueron un período en el que, en toda Europa, el cristianismo pasaba a la ofensiva contra el paganismo, tratando, quizás por primera vez, de eliminar su ascendencia sobre los sentimientos populares. El protestantismo mismo fue un producto de la cultura urbana, más racional, y se mostró hostil a todas las formas de la magia, negra o blanca, pagana o católica. En la *Nativity Ode* de Milton, Cristo expulsa a los demonios justamente del mismo modo en que los protestantes habían expulsado a los santos y a los dioses de la fertilidad».[121] En 1962 la *University of Toronto Press* publicó *A Razor for a Goat*, de Elliot Rose. El autor se muestra convencido de la existencia de una sociedad de las

brujas. Los aspectos orgiásticos del sabbat son muy importantes para Rose: el baile y la fornicación del líder con los seguidores, lo llevan a concebir un culto que se centra en experiencias extáticas, especialmente atractivo para las mujeres, y que no es sino sucesor de la religión dionisíaca de la Grecia antigua. Los bailarines son bacantes que rinden honores al dios que les impone su frenesí. Los unguentos que hacen volar no son sino halucinógenos utilizados para lograr el éxtasis. Rose llama a los jefes del culto «chamanes con cuernos».[122]

Witchcraft in the Middle Ages, de Jeffrey B. Russell, publicado en 1972, fue otro intento de demostrar que las brujas constituían una secta organizada. Con afirmaciones que recuerdan a Michelet, Russell sostiene que la bruja era una rebelde contra la Iglesia y la sociedad en una época en que ambas instancias estaban totalmente identificadas; en su opinión los canónigos de Orléans quemados en 1022 o las víctimas del fanático Conrado de Marburgo en Alemania de 1231 a 1233, entre otros, fueron con toda probabilidad adoradores del diablo, celebraban orgías y llegaban en ocasiones a matar niños recién nacidos.[123]

En su estudio sobre las brujas de Salem, el historiador norteamericano Chadwick Hansen presenta otra variante de la interpretación romántica. Durante la psicosis de 1692 fueron ahorcadas muchas víctimas inocentes, pero también muchas mujeres que practicaban rituales mágicos destinados a provocar daños a sus vecinos. Estos creían firmemente en la realidad de los poderes de dichas mujeres, y éstas mismas estaban convencidas de su eficacia y realidad, de forma tal que su sola presencia aterrorizaba al resto de la comunidad. Hansen no menciona la existencia real de sabbats o reuniones de brujas, pero su investigación, realizada en la segunda mitad de la década de 1960, refleja un clima de opinión que consideraba que detrás de la caza de brujas debía existir algo más que la simple invención de los jueces y los acusadores.[124]

Las reacciones de los historiadores profesionales contra las teorías desarrolladas o inspiradas por Margaret Murray no se hicieron esperar. En 1961 Julio Caro Baroja rechaza la tesis de la autora inglesa.[125] Hugh Trevor-Roper realiza lo propio en 1969. La caza de brujas tuvo su origen en las necesidades y motivaciones de la élite gobernante.[126]

Keith Thomas rechaza también las tesis de Murray: no existe ninguna fuente seria que permita afirmar que existía un culto pagano a la

fertilidad en la Europa de comienzos de la Edad Moderna.[127] Alan Macfarlane, en su estudio regional sobre el condado de Essex, sostiene que ninguno de los documentos de los tribunales locales permite sostener la teoría de Murray.[128] H.C.Erik Midelfort, en su libro sobre la caza de brujas en el sudoeste de Alemania, llega a la misma conclusión: la evidencia con la que se encontró en los archivos germanos no permite sostener la idea de que las brujas conformaban grupos rituales organizados.[129]

Mircea Eliade, en un artículo publicado en 1976, considera muy inadecuado el intento realizado por Margaret Murray para investigar el fenómeno de la brujería europea desde la perspectiva de la historia de las religiones.[130] El mismo año Norman Cohn publica *Los demonios familiares de Europa*, el esfuerzo documental más serio realizado hasta entonces para desacreditar definitivamente la teoría de la antropóloga británica.[131]

Otros autores, como Marvin Harris o Robert Muchembled, consideran a la brujería como una invención de las élites, cuya finalidad apuntaba esencialmente al disciplinamiento de la población campesina europea.[132]

No obstante, cuando la «interpretación romántica» parecía desmoronarse bajo el peso de las argumentaciones contrarias, un historiador aportó sorprendentes datos que facilitaron la reelaboración de dicha teoría sobre bases mucho más sólidas.

A lo largo de varias décadas, el italiano Carlo Ginzburg ha puesto especial interés en el estudio de los elementos que se encuentran detrás de la imagen oficial del sabbat. En un artículo publicado en 1961 en los *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Ginzburg analiza el juicio por brujería contra Chiara Signorini, realizado en Módena en 1519. El autor llama la atención sobre el contenido de la confesión espontánea realizada por la campesina. Chiara es acusada de haber realizado un maleficio que provocó la enfermedad de una vecina. Durante el interrogatorio realizado por el inquisidor Bartolmeo Spina, surge de repente un giro inesperado que el juez no deja escapar: Chiara confiesa que su hija no fue apresada por los inquisidores, pues pudo advertirle del peligro que corría gracias a la aparición de la Virgen; no era por otra parte la primera vez que aquella se hacía presente ante la campesina, para alertarla sobre diversos peligros. Chiara describe una vírgen terrenal, campesina, rozagante. A lo largo de los interrogatorios, y en particular a

causa del tormento al que se la somete, Chiara se ve obligada a aceptar la tesis del inquisidor: no era la Vírgen sino el diablo la figura que solía presentarse ante ella.[133] El juicio analizado por Ginzburg sugiere la existencia de un rico mundo de creencias campesinas con el cual los inquisidores se encuentran en el momento de interrogar a los acusados, y a partir del cual deben trabajar para obtener las confesiones que desean. Existe por lo tanto un conjunto de mitos populares que son objeto de la represión inquisitorial; al mismo tiempo son utilizados como material para la conformación del estereotipo satanizado de la bruja.

No obstante, este aporte de Ginzburg no resultaba suficiente para sostener la existencia de una religión pre-cristiana dedicada a rendir culto a la fertilidad. En 1966, dichos datos fueron aportados por el hallazgo de los juicios realizados contra la secta de los *benandanti* a partir de 1560, en el Friuli.[134] Ginzburg retoma el tema algunos años después, y presenta en 1988 su *Historia Nocturna*, un erudito rastreo de la creencia en la cabalgata nocturna y en los combates en éxtasis, la cual tendría su orígen en un atávico complejo de prácticas centroasiáticos relacionadas con el chamanismo siberiano.[135] Carlo Ginzburg realizó así los aportes documentales necesarios para sostener la existencia de ritos de fertilidad pre-cristianos, tarea en la que Margaret Murray había fracasado.

Otros autores contribuyeron a aportar pruebas a la teoría de Ginzburg, reforzando el resurgimiento de la interpretación romántica. Eliade publica un artículo en 1975 en el que concluye que muchas de las ceremonias extáticas pueden haber ocurrido realmente. Para Eliade es difícil distinguir entre los elementos reales y los imaginarios en los testimonios de brujos y brujas sobre sus orgías. Gran número de declaraciones son obviamente producto de los interrogatorios judiciales, pero la insistencia en los desbordes de la sexualidad demuestra que los teólogos conocían los poderes mágico-religiosos de dichas prácticas. El hecho decisivo consistía en que, imaginarias o no, las orgías brujescas podían poner en peligro a las instituciones sociales y teológicas, pues para Eliade «dejaban al descubierto nostalgias, esperanzas y deseos que apuntaban a un modo de ser distinto de la existencia cristiana típica. Delatan una protesta radical contra situaciones sociales y religiosas contemporáneas, una rebelión incitada y alimentada por la esperanza de recobrar una perfección beatífica perdida, la de los comienzos fabulosos, una beatitud

que obsesiona a la imaginación particularmente durante crisis catastróficas. Los llamados elementos satánicos de las orgías pueden no haber existido y sí haber sido impuestos por la fuerza durante los procesos (...). Pero es asimismo posible que se hayan realizado prácticas descritas como satanistas (...). Sean cualesquiera que hayan sido las causas, el hecho que importa es que las prácticas orgiásticas revelan una nostalgia religiosa, un deseo fuerte de retornar a una fase arcaica de la cultura».[136]

Gustav Henningsen realiza, con su estudio sobre la creencia en las «damas de afuera» sicilianas, otro gran aporte al resurgimiento de la «interpretación romántica» de la brujería. Henningsen sugiere que la satanización de los combates y cabalgatas en éxtasis bastan por sí solos para explicar el surgimiento del estereotipo del aquelarre. Para demostrar su hipótesis realiza un cuadro comparativo entre la imágen del sabbat, tal cual cristaliza en 1600, y las creencias en las «damas de afuera»; en dicha comparación surge que para cada caracter benéfico atribuído a las hadas y a sus asambleas puede hallarse un elemento equivalente pero de caracter negativo atribuído a las brujas y a sus aquelarres. Henningsen concluye afirmando que futuros estudios permitirán afirmar si es posible reconstruír un proceso similar para otras regiones de Europa, o si únicamente en Italia los investigadores actuales podrán observar el proceso de demonización en su pleno desarrollo.[137]

La principal diferencia entre la vieja teoría de Murray y la intepretación moderna de Carlo Ginzburg reside en el hecho de que para éste último no existían ritos de la fertilidad sino mitos, que como tales, no trascendían la fantasía de campesinos que soñaban trasladarse en éxtasis como paladines de la fertilidad de los campos.

Las intepretaciones racionalista y romántica continúan hasta el presente viéndose como mutuamente incompatibles, Robert Muchembled, conocido defensor de la interpretación racionalista, rechaza en sus últimos artículos las hipótesis de Ginzburg y Eliade. Continúa sosteniendo con firmeza que el estereotipo del sabbat fue una creación de los teólogos y que como tal carece de bases populares.[138] Gustav Henningsen, por su parte, desde la perspectiva romántica, rechaza interpretaciones racionalistas como la desarrollada por Norman Cohn.[139]

La rotunda oposición entre ambos modelos de interpretación resulta excesivamente reduccionista; tomadas por separado, ninguna de

las dos teorías puede dar cuenta por sí sola del complejo fenómeno de la caza de brujas. Los autores que han aportado innumerables pruebas sobre la existencia de cultos a la fertilidad en los siglos XVI y XVII, han puesto de manifiesto un conjunto de creencias cuya vigencia a comienzos de la Edad Moderna se desconocía. Sin embargo, la caza de brujas no puede explicarse únicamente como un proceso de demonización sufrido por el complejo de creencias chamánicas representado por los *benandanti*, los taltos, las donas de fuera o los calusari. En particular, como puso de manifiesto el historiador húngaro Gabor Klacnizay, los juicios en los que aparecen menciones a las creencias extáticas son una minoría en relación al total de causas incoadas contra los acusados de brujería; en el caso de Hungría se trata de veinte casos sobre un total de mil quinientos.[140] Por otra parte, la participación de la alta cultura teologal en la conformación del estereotipo del sabbat mediante la combinación de una multitud de elementos de distinto orígen, de acuerdo con la visión de Norman Cohn o Richard Kieckhefer, continúa siendo una hipótesis plausible. Las procesiones y los combates en éxtasis no son el único componente que explica el surgimiento de la imágen del aquelarre, sino uno más entre los elementos que dieron origen al complejo satánico. La interpretación racionalista, por su parte, no puede negar la importancia de la cantidad de testimonios que ponen de manifiesto el papel central que los mitos agrarios pre-cristianos tuvieron en muchos juicios de brujería, así como la contribución que realizaron a la conformación del estereotipo del sabbat.

Por otro lado, los estudios regionales han demostrado que la caza de brujas no siempre tenía su orígen en las autoridades laicas o eclesiásticas. En muchos lugares la presión para iniciar los juicios y las ejecuciones partía desde abajo, desde el nivel mismo de la aldea campesina. Si la imágen del aquelarre fue una creación de la cultura de élite, muchas regiones del campo europeo se mostraron altamente receptivas al complejo de la bruja satánica, e impulsaron oleadas de represión cuya dinámica se desarrollaba muchas veces al margen de las propias autoridades. Resulta un hecho comprobado que la severidad y brutalidad de los jueces locales era mucho mayor que la de las instancias superiores de justicia. Es muy larga la lista de disposiciones judiciales que muchos tribunales de apelación debieron sancionar para limitar el exceso de celo de la justicia local.[141]

Finalmente, algunos estudios recientes realizados en áreas marginales del continente europeo, parecen demostrar la existencia de una tercera variante intermedia entre la visión del sabbat como creación de la cultura de élite y la visión de la caza de brujas como satanización de viejos rituales de la fertilidad. Me refiero a la existencia de formas populares de brujería satánica, originadas por la cultura campesina sin intervención directa de la cultura teologal, y también al margen de los rituales arcaicos de matriz chamánica. Jens Christian Johansen y Gabor Klacnizay han contribuído al surgimiento de esta visión novedosa a partir de estudios de caso en Dinamarca y Hungría respectivamente.

En Hungría surgio una imágen popular del sabbat al margen de la tradición culta que sólo tardíamente y de manera marginal incorporó parte de los fundamentos de la demonología occidental. Al margen de la probable influencia alemana, Klacnizay cree que esta mitología se formó de manera espontanea a partir de los esquemas tradicionales de la imaginación popular. No fue dificil para los campesinos imaginar que las brujas nocturnas se reunían para celebrar banquetes. La descripción de estas reuniones revela la influencia del folklore popular en el surgimiento espontáneo de estas imágenes del "sabbat": no se trata de las pomposas asambleas de la sacrílega iglesia de Satán, sino de una fiesta aldeana, con mucha comida, bebida, música y baile. En el sabbat húngaro el diablo no es una figura dominante y despótica: en muchos casos no es ni siquiera el amo, sino un sirviente que puede ser apaleado o encadenado como en los ritos carnavalescos de la cultura cómica popular.[142]

En Dinamarca Johansen encuentra tres modelos de brujería: un modelo campesino basado en el *maleficium*, sin menciones de pacto o reuniones diabólicas; un modelo culto, similar a la descripción del sabbat de los clásicos tratados de demonología; y finalmente un modelo popular de brujería satánica, menos difundido que el primero, pero del cual se encuentran una gran cantidad de menciones. Johansen demuestra que ésta forma popular de brujería surge de manera espontánea, al margen de la cultura de élite, pues los representantes oficiales de la teología luterana desde fines del siglo XVI adoptaron una actitud escéptica respecto de la realidad del sabbat. Si los pastores luteranos no fueron entonces los responsables de difundir desde el púlpito la creencia en las brujas voladores, ¿cuál es el orígen de dichas creencias populares? Johansen

sostiene la hipótesis de que las responsables del surgimiento de las mismas fueron las pinturas murales que adornaban las iglesias. Allí se representaban reuniones de demonios, y más de un vicario debe haber señalado hacia dichas imágenes durante sus sermones para dar énfasis a sus palabras. Si se estudian las pinturas de las paredes de las iglesias, puede verse al diablo tentando al orgulloso y al lujurioso, incitando a la murmuración durante el servicio divino, impulsando a la gente a abandonar la ceremonia antes de tiempo, o conduciendo a los condenados al infierno. El diablo estaba entonces instalado dentro del recinto de la iglesia. A partir de estas imágenes la conciencia popular pudo haber creado su propia mitología, la cual arraigó tan firmemente en las mentes campesinas como para provocar que muchas mujeres confesaran voluntariamente que el diablo las había convocado frente al altar del templo, a medianoche, para rechazar el bautismo y entregarse a la adoración del demonio.[143]

El incremento de los estudios sobre brujería en regiones del continente europeo hasta ahora descuidadas, demuestra cada vez más que la caza de brujas es un fenómeno de tal complejidad que rechaza modelos de explicación excluyentes o reduccionistas. Arcaicos ritos de la fertilidad, nuevas creencias populares en la brujería satánica, y el estereotipo culto del aquelarre creado por la cultura de élite, todas estas vías parecen haber contribuído por igual a la justificación ideológica que sustentó la caza de brujas en la Europa moderna.

V- Las causas de la caza de brujas: el interrogante pendiente

¿Cuáles fueron las causas de la caza de brujas ocurrida en Europa entre los siglos XV y XVII? Pocos fenómenos culturales han resultado más dificiles de explicar que esta peculiar e inédita forma de represión. En gran medida, el racionalismo heredado de la revolución científica y del Iluminismo no ha mostrado sino extrañeza y anonadamiento frente a lo que ha considerado como paradigma de la barbarie y de lo irracional, y como tal carente de toda explicación posible.

En 1949 Lucien Febvre publica un artículo en *Annales* que constituyó una de las primeras tentativas de explicación de la caza de brujas. ¿Cómo explicar que los hombre más inteligentes, cultivados e íntegros de una época hayan podido, sin distinción de religión, creer en la existencia de las brujas?; ¿cómo comprender que Jean Bodin, creador de la sociología política y del derecho comparado haya podido escribir también el *Traité de la Demonomanie des Sorciers*, en el que se muestra convencido de la existencia del sabbat de las brujas? Febvre responde a estas preguntas recurriendo a las conclusiones fundamentales de su obra magna publicada en 1942: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de François Rabelais*. Si los hombres como Bodin representaban a la mentalidad más evolucionada de su siglo, es necesario concluír que dicha mentalidad difería profundamente de la nuestra. Una profundas revolucion mental e intelectual nos separan de aquellos representantes de la alta cultura renacentista: el sentido de lo imposible.[144]

El historiador Robert Muchembled y el antropólogo Marvin Harris han intentado explicar los factores sociales y políticos de la temprana modernidad europea que permiten comprender el fenómeno de la caza de brujas. Harris sugiere que la mejor manera de comprender la causa de la manía de las brujas es examinar sus resultados concretos: los pobres llegaron a creer que eran víctimas de brujas y diablos en vez de serlo de los príncipes y de los papas. El significado práctico de la caza de brujas consistió en deslizar la responsabilidad de la crisis de la sociedad medieval tardía desde la Iglesia y el Estado hacia demonios imaginarios con forma humana. La Iglesia y el Estado no sólo se liberaron de toda inculpación sino que se conviertieron en elementos indispensables, el clero y la nobleza se presentaron como los grandes protectores de la humanidad frente a un enemigo omnipresente pero difícil de detectar. Aquí había, por fin, una buena razón para pagar diezmos y someterse al recaudador de impuestos.[145]

Para Robert Muchembled dos procesos paralelos contribuyen a explicar la caza de brujas en Europa: en primer lugar, la necesidad del estado y de la Iglesia de aculturizar a las masas campesinas e incrementar el control sobre las regiones marginales de los nuevos estados modernos; en segundo lugar, las tensiones internas propias de las aldeas campesinas en la étapa posterior a la crisis del feudalismo iniciada

en el siglo XIV. Respecto del primero de los procesos mencionados, Muchembled sostiene que el orígen de la caza de brujas es político-religioso. Se trataba del problema de asimilación por el estado y por la Iglesia de las provincias excéntricas y muy independientes. El suplicio de las brujas fue contemporáneo de las represiones de las grandes revueltas populares. La Iglesia y el estado vieron en la bruja al prototipo de la rebelión total, integrante de una Iglesia diabólica y de un reino demoníaco bien organizados. La bruja simboliza por último, la cultura popular que las elites dirigentes y los jueces buscan erradicar de las campañas.[146] Respecto del segundo de los procesos que contribuyen a explicar la caza de brujas, Muchembled recuerda que las psicosis brujeriles no podían tener lugar si no adherían a ellas una parte de los campesinos. Dicho adhesión sería reflejo de mutaciones socioeconómicas del mundo rural, cuyo equilibrio interno se estaba modificando con la crisis del feudalismo. Entre 1560 y 1700, los pobres aumentaban su nivel de marginalidad, y los ricos incrementaban aún más su riqueza. Los campesinos más poderosos y los notables rurales, ante el peligro de contestación social que dichas mutaciones implicaban, utilizaron la caza de brujas como forma de imponer la sumisión de los más humildes.[147] De acuerdo con Muchembled, en aquellos lugares en los cuales ambos fenómenos se produjeron simultaneamente -las necesidades del estado y de la Iglesia por un lado, y las tensiones rurales por el otro-, fue donde se produjeron las más graves y violentas manifestaciones de la caza de brujas en el territorio de Francia.[148]

Los historiadores ingleses Alan Macfarlane y Keith Thomas ensayaron una explicación de la caza de brujas que recurre también a las tensiones propias de la aldea campesina. Para Keith Thomas la creencia en las brujas hécha luz sobre los puntos débiles de la estructura social del campo inglés. Las tensiones que esas acusaciones reflejaban eran aquellas relacionadas còn la posición de los pobres y los miembros dependientes de la comunidad. Las acusaciones de brujería reflejaban el conflicto no resuelto entre las obligaciones de vecindad impuestas por el viejo código ético comunal, y las cada vez más influyentes formas de individualismo que aparecían como consecuencia de las transformaciones del campo inglés, pecualiarmente intensas durante los períodos Tudor y Estuardo. El viejo orden señorial había creado una estructura de protección para los

marginales. La viuda disfrutaba del derecho a la herencia de una parte de la tenencia de su último marido; si ella era incapaz de cultivarla, podía cederla a un miembro más joven de su familia a cambio de su manutención. En otros casos los pobres tenían derecho a dormir en la Iglesia si no poseían algun otro refugio, así como el derecho a recoger los frutos de los bosques, pantanos y el usufructo de las tierras de pastoreo común. El incremento demográfico del siglo XVI, así como los cercamientos, acotaron los derechos comunales, y deterioraron sensiblemente la posición de los miembros de la aldea incapaces de valerse por sí mismos. Las viudas, en particular, reflejaban de manera paradigmática esta última situación. Al mismo tiempo que las estructuras socieconómicas se transformaban, también lo hacía el viejo codigo de caridad comunal, como consecuencia del deseo de apoderarse de nuevas tierras, el aumento de los precios, el desarrollo de la agricultura comercial y los valores del mercado. Los miembros acomodados de la comunidad campesina comenzaron a sufrir entonces, un conflicto entre su rechazo a los marginales de la aldea, que significaban una carga costosa para el resto de sus vecinos, y el sentimiento de culpa que les provocaba el no cumplir con los deberes de caridad cristiana hacia los pobres. Luego de que un miembro de la aldea se negaba a responder a una petición de ayuda monetaria o material por parte de un vecino indigente, surgía de inmediato en su conciencia un sentimiento de culpa que se convertían en terreno fertil para las acusaciones de brujería. Cualquier infortunio subsiguiente sufrido por él, su familia o sus propiedades, podía atribuírse a un acto de brujería provocado por el rensentimiento del vecino pobre al que se había negado ayuda. El orígen de la caza de brujas eran entonces las tensiones de una sociedad que ya no sabía con claridad cómo y bajo la responsabilidad de quién debían ser mantenidos los miembros dependientes y marginales de la comunidad; era un conflicto entre el egoísmo individual y las obligaciones comunales, entre los viejos y los nuevos valores.[149]

Alan Macfarlane, en su análisis de la brujería en el condado de Essex, concuerda en que la brujería fue una medio de transferir la culpa desde la persona que había fallado en el cumplimiento de sus obligaciones vecinales, hacia aquel vecino que lo había obligado a actuar de esa manera. La persecución de las brujas atestiguaba la muerte de la vieja sociedad aldeana fuertemente integrada.[150]

John Putnam Demos intentó aplicar el modelo de análisis de Thomas y Macfarlane a las colonias de Nueva Inglaterra en el siglo XVII. Demos encuentra que algunos elementos difieren radicalmente en uno y otro lado del Atlántico. La necesidad de recurrir a la caridad para sostener a los pobres y marginales, por ejemplo, no existía en un región tan rica como la Nueva Inglaterra: la tierra abundaba en América, y los medios de subsistencia alcanzaban para todos. Sin embargo la oposición entre individualismo y valores comunales aparece con claridad en las colonias americanas, tal vez con mayor fuerza aún que en la metrópoli. Si por un lado la cultura puritana acentuaba los valores grupales de hermandad, harmonía y cooperación, por otro lado el medio ambiente americano, los incentivos y las facilidades de ascenso social, minaban aquellos valores comunitarios. Los documentos de época revelan la existencia de un mercado de tierras, de contratos establecidos con gran detalle, de deudas recordadas con precisión, de herencias codiciadas, de límites disputados, de campos comunes reclamados para uso individual, de bosques cercados. Al igual que en la metropóli, las acusaciones de brujería en Nueva Inglaterra expresaban el conflicto entre los viejos valores sancionados por la religión y un individualismo económico agresivo y despiadado. A nivel de las conciencias dicha actitud generaba un sentimiento de culpa, que a su vez provocaba el temor a represalias de tipo mágico.[151]

Paul Boyer y Stepen Nissembaum propusieron una hipótesis para explicar la caza de brujas de Salem, en 1692, que al igual que Thomas, Macfarlane y Demos, considera como responsable de la misma a los conflictos internos de la aldea campesina. Boyer y Nissembaum descubren en los documentos la existencia de dos facciones rivales en Salem. El grupo más próspero, liderado por el clan de los Porters, controlaba los cargos municipales, y su posición económica había mejorado en los años inmediatamente anteriores al estallido de 1692, con motivo del boom comercial vivido en la región. La otra facción, liderada por los Putnams, poseían tierras de peor calidad y con una mala ubicación en relación a las vías de transporte. El reciente desarrollo comercial los había afectado desfavorablemente, y por lo tanto su principal interés estribaba en que la aldea de Salem continuara aislada del resto de los pueblos circundantes. Las acusaciones de brujería, demuestran Boyer y Nissembaum, fueron en

su mayoría dirigidas por miembros de esta última facción contra integrantes de la otra, más prospera y poderosa.[152]

En una línea de análisis muy diferente a las anteriores, Norman Cohn ensaya una explicación «psico-histórica» del orígen de la caza de brujas, mediante la cual pretende aplicar ciertas herramientas del psicoanálisis al estudio de las fantasías colecticas y de los mitos sociales. El surgimiento de la imágen del aquelarre brujeril, con sus excesos orgiásticos, sus prácticas antropofágicas, y sus actos sacrílegos, no habría representado sino un resentimiento inconsciente contre el cristianismo por ser una religión tan ascética y estricta, contra Cristo por ser un conductor tan rígido. La creación de la figura del sabbat no habría sido sino una expresión de las fantasías sexuales reprimidas del estrato clerical; la bruja, como tal, fue un chivo expiatorio producto de una no reconocida hostilidad hacia la moral cristiana. Esta misma tensión entre creencias conscientes y deseos inconscientes habría conducido a muchas mujeres frustradas o neuróticas a imaginar que habían entregado su cuerpo al diablo, lo que explicaría muchas de las confesiones espontáneas que se producían durante los juicios por brujería. Las mujeres quemadas en la hoguera por el delito de brujería no fueron sino víctimas de una revuelta inconsciente contra la religión que, en el plano consciente, se seguía aceptando sin cuestionamiento.[153]

Una explicación de muy diferente tenor fue propuesta por el antropólogo Michael Harner, y más recientemente por el historiador G.R.Quaife. Se trata de la hipótesis que relaciona la caza de brujas con la ingestión y consumo de halucinógenos. Esta teoría parte de la innumerable cantidad de menciones que existen en las fuentes de época acerca del célebre ungüento de las brujas, al que se atribuía las cualidades que permitían volar. Michael Harner cree poder identificar las plantas alucinógenas que cumplieron un rol importante en la historia de la brujería europea: se trata de las solanáceas. Estas plantas contienen variadas cantidades de atropina y de otros alcaloides similares; una de las más asombrosas características de la atropina es que resulta facilmente absorbible aún por la piel humana sana. Los alucinógenos de esta especie provocan un desorden mental que puede instigar a algunas personas a denunciarse: la alucinación provocada por la droga es transmitada del subconsciente al estado consciente de tal manera que las personas

iletradas pueden creer que los hechos que imaginaron se produjeron en la realidad. El palo de escoba era algo más que un símbolo fálico: servía en realidad para aplicar la atropina en las sensibles membranas vaginales.[154]

G.R.Quaife coincide con Harner. Una de las dos categorías que conforman el sueño son las secuencias REM. Es el estado en el que, si el individuo se despierta, puede recordar sus sueños. Al despertar de un sueño así resulta particularmente difícil, en especial para enfermos, ancianos y niños, diferenciar la fantasía de la realidad objetiva. Los ingredientes del ungüento de las brujas producían delusiones en estado de vigilia; a continuación se caía en un sueño profundo en el que lo soñado, al despertar, se confundía con la realidad. Los campesinos europeos podían hallar una amplia gama de alucinógenos naturales. La piel venenosa del sapo, utilizada también por la bruja, contenía numerosas drogas, entre ellas la bufotenina, que producía una alucinación específica: la de volar. Determinadas drogas pueden inducir a las personas a creer que son animales. Las características que se atribuyen al licántropo -garganta seca, dificultad para tragar, mucha sed, vista disminuída y sensación de que le salen pelos- son manifestaciones del envenenamiento con atropina. Además de los elementos alucinógenos activos que contenía el ungüento, había ingredientes cuya finalidad era proteger al consumidor. El apio silvestre producía un sueño profundo y refrescante después de la excitación de la alucinación, a la vez que el perejil o el cincoenrama purificaban la sangre; como los alucinógenos son acumulativos, la purificación constante impedía el envenenamiento del sistema y las consecuencias tóxicas serias.[155]

Una variante de las hipótesis sobre los alucinógenos surgió en los Estados Unidos, para explicar los famosos juicios de brujas en Salem, Massachusets, en la década de 1690. Linda Caporael sostuvo en un artículo publicado en 1976 que la caza de brujas de Salem fue producto de un envenamiento fortuito con cornezuelo. El cornezuelo es un hongo parasitario del centeno, que contiene una droga similar al ácido lisérgico, con un diez por ciento de la potencia de su variante artificial, el LSD. El envenamiento con cornezuelo aparecía bajo dos formas: gangrenosa (el fuego sagrado de la Edad Media) y convulsiva. Esta última manifestaba varios síntomas: convulsiones, alucinaciones, cosquilleo, asfixia y picazón. El centeno se plantaba en Massachusets en abril, se cosechaba en

agosto y se ingería a partir de diciembre. El frío y la humedad del invierno de 1691 permitieron la aparición del cornezuelo, en tanto que la sequía de 1692 produjo el efecto contrario. Las muchachas de Salem comenzaron a manifestar síntomas extraños en diciembre de 1691. Los síntomas desaparecieron de repente un año después. Las afectadas por visiones y convulsiones obtenían su centeno de la zona más húmeda del condado. Josehp Bayley y su esposa visitaron la casa de los Putnam. Tanto la esposa como la hija de Putnam padecían trastornos. Bayley desayunó abundantemente y durante el viaje de regreso a su casa sufrió las primeras visiones: estaba convencido de haber sido volteado de su caballo por una bruja. Su mujer, que no había desayunado en casa de los Putnam no vio nada.

La tesis de Caporael provocó un debate en los EE.UU. N.P.Spanos y Jack Gottlieb negaron, en base a argumentos técnicos, que la afección sufrida por las jovenes convulsas de Salem fuera ergotismo.[156]

En busca de explicaciones de la caza de brujas, H.C.Erik Midelfort analiza la dinámica propia de las construcciones teológicas sobre la magia y el demonio. El centro de este análisis es la evolución que sufre, a lo largo del Medioevo tardío, la alta cultura clerical, responsable de la construcción del estereotipo del sabbat y de la bruja. Para Midelfort la demonización de todas las formas de la magia, la asimilación de ésta última a la herejía, y el surgimiento de la noción de pacto implícito con el demonio, fueron los giros en el pensamiento teológico que permiten explicar por qué se produjo una caza de brujas. Los escolásticos, al analizar el pacto entre el hombre y el demonio, agruparon las concepciones seculares y religiosas de la magia y la hechicería, buscando forjar una unidad allí donde nunca había existido. La clave para esta genuina contribución a la teoría de la brujería fue el punto de vista de que toda la magia era demoníaca. La temprana Iglesia medieval veía a la magia como una forma de superstición; en el siglo XIII, la magia se convirtió, en cambio, en una forma de herejía. El elemento crucial fue aportado por Santo Tomás de Aquino: se trata de la noción de pacto implícito, por el cual toda práctica mágica suponía un contrato con el diablo. Cualquier forma de magia fue vista de allí en más como una forma de apostasía. Pero hacía falta otro elemento para provocar una verdadera caza de brujas y no una simple sucesión de juicios individuales por brujería. Era necesario que las autoridades laicas y eclesiásticas se convencieran de que las fuerzas del mal eran muchas y

muy bien organizadas. Tras años de luchas contra las herejías cátara y valdense, constituídas en sectas con cierto grado de organización, no fue difícil a la Inquisición concebir a los magos y a los adoradores del demonio como grupos organizados de manera similar a las sectas heréticas. Esta creencia es el germen del que surgirá, según Midelfort, la imágen del sabbat, la asamblea principal de la secta de los brujos. Fue dicho concepto el responsable del surgimiento de una caza de brujas. Finalmente, los juicios y las psicosis masivas tampoco hubieran existido si los métodos utilizados por los jueces hubieran sido más razonables y no hubieran recurrido a la tortura.[157]

La variedad de teorías existentes sobre las causas de la caza de brujas demuestra la complejidad del fenómeno analizado. Uno de los pocos autores que han reflexionado sobre el problema de la multicausalidad extrema que parece caracterizar al fenómeno de la caza de brujas ha sido Christina Larner en su estudio sobre la brujería en Escocia. Para Larner, tanto las precondiciones como los disparadores inmediatos de una psicosis brujeril, deben ser considerados en sí mismos como causas ineficientes. Pero la combinación de un cierto número de causas ineficientes pueden convertirse en causa eficiente. La cantidad y el tipo de causas ineficientes requeridas para iniciar el proceso varían según los casos concretos, pues los fenómenos complejos, como una guerra, una revolución o la caída de un imperio, no sólo no son predecibles sino que pueden no ser totalmente explicables.

Para explicar la caza de brujas es necesario indentificar en primer lugar las precondiciones, causas necesarias pero no suficientes. Larner identifica tres precondiciones en la Europa moderna: una economía campesina, la creencia campesina en maleficios o hechiceros, y una activa creencia en el demonio por parte de la élite. Otras precondiciones de menor importancia son: los cambios en el sistema jurídico, la invención de la imprenta y el desarrollo de la estados modernos.[158] Los disparadores, a menudo confundidos con las causas eficientes por su proximidad con el hecho que intenta explicarse, deben ser indentificados por separado de acuerdo con cada psicosis brujeril. A diferencia de las precondiciones, el número de disparadores es practicamente ilimitado, teniendo en cuenta la variedad de situaciones regionales de la Europa del Antiguo Regimen. Algunos disparadores pueden ser la presencia de un juez fanatizado, una

crisis de subsistencia, una guerra prolongada, un exceso de población, o la influencia de alguna región extranjera.

* * * *

Sin oponerse necesariamente entre sí, los especialistas mencionados en este apartado han profundizado diferentes aspectos involucrados en el fenómeno de la caza de brujas, cada uno de los cuales echa luz sobre un aspecto de la realidad de la cual emergía la figura de la bruja: la mentalidad y la visión del mundo de la época, en el caso de Febvre; las necesidades de justificación ideológica y concentración de poder de los estados modernos, en los casos de Harris y Muchembled; la dinámica interna de las comunidades campesinas, escenarios privilegiado de la caza de brujas, según Muchembled, Thomas, Macfarlane, Demos, Boyer y Nissemabum; el desarrollo de la teología medieval tardía, en particular en relación a la figura del demonio y a los conceptos de magia y herejía, para Midelfort; la psicología y los mitos colectivos de acusadas y acusadores, según la visión psicohistórica de Cohn; las drogas y alucinógenos como instrumentos que contribuían a la confusión entre fantasía y realidad, según Harner, Quaife, y Caporael. Se puede incluír en la lista de causas al proceso de satanización de mitos pre-cristianos de raíz chamánica, de acuerdo con las teorías de Ginzburg, Eliade y Henningsen, analizado en apartados anteriores.

En cualquiera de los casos, la actitud del hombre contemporáneo frente al fenómeno de la represión de las brujas continúa siendo el asombro y la incomprensión.

VI- La brujería europea en la perspectiva regional: Los estudios de caso.

Desde comienzos de la década de 1970, los estudios regionales se revelaron como la vía más adecuada para profundizar el conocimiento de

la brujería europea, luego de décadas de monografías generales y trabajos de síntesis. Desde mediados de la década de 1980 también comenzaron a difundirse en Europa Occidental investigaciones de historiadores escandinavos, húngaros y polacos.

La primera consecuencia importante de los estudios regionales fue la obtención de datos concretos sobre la cantidad de personas juzgadas y ejecutadas por el crimen de brujería. Voltaire afirmó en el siglo XVIII que 100.000 personas murieron en la hoguera.[159] Síntesis recientes, como las de Quaife y Brian Levack, mantienen con escasos fundamentos la tradición que considera que las brujas ejecutadas fueron cientos de miles: el primero afirma que las víctimas fueron 200.000,[160] en tanto que el segundo cree que la cifra correcta es 60.000.[161] En cualquiera de los casos, se trata de estimaciones inaceptables desde el punto de vista estadístico.

Los historiadores que han estudiado archivos a nivel regional coinciden en que las víctimas de la caza de brujas fueron muchas menos de lo que tradicionalmente se ha creído. Según Alan Macfarlane, setenta y cuatro personas fueron ejecutadas en el condado de Essex por el cargo de brujería entre 1560 y 1680, sobre un total de 291 acusados.[162] Las cifras estimadas por un estudio anterior de C.L.Ewen para otros condados ingleses, entre 1560 y 1700, coinciden: 82 penas capitales en Essex, sobre un total de 299 acusaciones; 16 ejecuciones en Kent, sobre un total de 91 acusados; 8, 5 y 1 ejecutado en Hertford, Surrey y Sussex respectivamente.[163] Cabe resaltar que las cifras del condado de Essex incluyen la espectacular actuación de Mathew Hopkins, el más celebre perseguidor de las brujas inglesas durante la década de 1640.

En el sudoeste de Alemania, entre 1561 y 1670, Midelfort halló evidencia de 3.229 personas ejecutadas, de las cuales 2.527 perdieron la vida en regiones católicas y 702 en regiones protestantes.[164]

William Monter proporciona la siguientes cifras para diferentes ciudades suizas: 132 ejecutados en Ginebra entre 1537 y 1662,[165] 500 personas muertas en el obispado de Basilea entre 1570 y 1670.[166] Christina Larner llega a la conclusión de que en Escocia, entre 1560 y 1730 las penas capitales por el delito de brujería fueron 1.337, con un margen de error de aproximadamente trescientos; de todas formas Larner cree que dicha cifra sobrestima la cantidad real de ejecuciones.[167]

En el ducado de Lorena, una de las regiones europeas más afectadas por la caza de brujas, el fanático juez Nicolás Remy fue responsable directo, como *echevin* de Nancy, de 900 ejecuciones;[168] como procurador judicial del ducado habría duplicado la cifra. Las estimaciones menos audaces atribuyen a Remy 2000 muertes.[169]

John Demos afirma que los juicios por brujería en Nueva Inglaterra entre 1630 y 1700 fueron 234: 36 acusados fueron ejecutados. Las cifras incluyen el espectacular juicio de Salem en 1692.[170]

En el famoso auto de fe celebrado en Logroño contra las brujas vascas de Zugarramurdi, el 7 y 8 de noviembre de 1610, fueron quemados 6 acusados sobre un total de 31 sentenciados.[171] Entre 1582 y 1635, el número de casos de brujería en el tribunal inquisitorial de Logroño fue de 140 sobre un total de 2.335, un 6% del total; la pena de muerte fue excepcional durante el siglo XVI en dicho tribunal.[172]

Ningún procesado por hechicería o brujería murió en Castilla la Nueva relajado por la Inquisición al brazo secular, según Cirac Estopiñan.[173]

Los sonados escándalos en los conventos de monjas de Aix-en-Provence, Loudun y Louviers, en la Francia de la primera mitad del siglo XVII, no provocaron la muerte sino de un par de individuos, entre ellos el famoso sacerdote Urbano Grandier.[174]

El 8,2% de los acusados de brujería en Hungría fueron ejecutados: 449 personas entre 1520 y 1777.[175] En la psicosis brujeril producida en Suecia entre 1668-1676, sólo el 15% de las 740 mujeres acusadas fueron conducidas al cadalso.[176]

Los estudios regionales aportan también otros datos además de cifras precisas de condenados y ejecutados. Permiten establecer la presencia o no del estereotipo del sabbat en las diferentes regiones de Europa. Aportan información sobre la duración de las psicosis brujeriles, el papel de los jueces seculares, los conflictos de competencias con las autoridades religiosas. Permiten, sobre todo, analizar la respuesta de los sectores populares frente a las presiones de las élites, así como estudiar los innumerables conflictos que la caza de brujas ponía al descubierto en las comunidades campesinas.

Los siguientes son algunos de los estudios de caso que mayores aportes han realizado al estudio de la brujería europea:

a) Francia.

La importancia que tuvo en Francia la caza de brujas fue la razón de que en dicho país surgieran varios de los primeros estudios regionales sobre brujería. Me refiero a los trabajos de Francis Bavoux sobre el país de Quingey (1947), en el Franco Condado, y al trabajo monumental de Etienne Delcambre sobre el ducado de Lorena (1948-1951).[177] El estudio de Bavoux motivó una sugestiva recensión bibliográfica en los *Annales* realizada por el propio Lucien Febvre en 1948.[178] Uno de los mayores méritos de Delcambre, por su parte, fueron sus sagaces hipótesis sobre la psicología de los acusados de brujería, en particular de aquellos que confesaban de manera espontánea haber participado en del sabbat o de aquellos que resistían la tortura y obtenían así su libertad.[179]

Robert Muchembled ha trabajado sobre el tema de brujería a lo largo de varias décadas. Junto a algunos libros generales,[180] ha editado varios estudios de caso. Su trabajo de campo fue realizado en regiones del norte de Francia, como el Artois, y en Flandes. Ha intentado también aproximaciones microhistóricas a partir del estudio de la brujería en una aldea campesina flamenca.[181]

William Monter se ha estudiado otras regiones de Francia y de los países limítrofes de habla francesa: Ginebra, el Jura suizo y el Franco Condado. Su estudio más conocido fue editado por la Universidad de Cornell en 1976.[182]

En 1976 Alfred Soman publicó un polémico estudio de caso dedicado a la circunscripción bajo control del Parlamento de Paris, entre los años de 1565 y 1640. El hecho de que el Parlamento fuera un tribunal de apelación fue visto por los detractores de Soman como el principal defecto del artículo: dicha fuente no revela con precición lo que ocurría a nivel de la aldea. El historiador francés se justifica afirmando que la justicia local no era la única instancia con competencia en los juicios por brujería y que las cortes soberanas de justicia tenían una participación importante. Los resultados obtenidos por Soman son sorprendentes. Más de la mitad de los apelantes al Parlamento de Paris (56,5%) eran hombres; el Parlamento se mostraba cauto en la utilización de la tortura; y, lejos de confirmar todas las sentencias de muerte pronunciadas por los jueces locales, el tribunal parisino mostraba una clemencia sorprendente: de 1564 a 1600 sólo el 30% de las penas capitales fueron confirmadas (74 sobre 243).[183]

En 1983 Emmanuel Le Roy Ladurie publica *La bruja de Jasmin*, uno de los más extraordinarios estudios realizados hasta el presente sobre brujería. El historiador francés parte de una fuente pseudo-folklórica, un extenso poema decimonónico escrito por Jacques Jasmin, olvidado poeta occitano. El poema narra la historia de la joven aldeana Françouneto, cuya reputación de bruja no impidió que un galán aceptara desposarla, desafiando la leyenda que afirmaba que la bruja mataría a su conyuge durante la noche de bodas. El esposo de Françouneto sobrevive a la instancia decisiva, y ese hecho limpia la reputación de la campesina. Le Roy Ladurie logra demostrar la existencia de fundamentos reales detrás de estos personajes: tienen un carácter histórico y no meramente legendario. Corrige también la época en la que el poeta Jasmin sitúa los hechos: si Françouneto hubiera vivido en el siglo XVI, como quiere el occitano, habría muerto seguramente en la hoguera. Todo indica que su historia ocurrió a fines del siglo XVII, cuando la caza de brujas estaba llegando a su fin en el territorio francés.[184]

Mas recientemente Caroline Oates ha retomado los estudios sobre el Franco Condado, esta vez en relación con la persecusión de los licántropos y hombres lobos, figura satanizada y asimilada a la bruja, y perseguida con saña por el famoso juez Henri Boguet.[185]

b) Italia.

El norte de Italia fue una de las primeras regiones europeas en las que puede atestiguarse la existencia del estereotipo del sabbat: de allí la importancia de los estudios regionales sobre la brujería italiana. La riqueza de los archivos permitió poner al descubierto realidades a las cuales no se ha podido acceder en otras regiones de Europa.

Los resultados han sido sorprendentes. La investigación de Carlo Ginzburg sobre los *benandanti* del Friuli, por ejemplo, alteraron de manera radical el curso de los estudios sobre brujería europea; puso de manifiesto, también, la riqueza y originalidad del folklore campesino de la península.[186]

En años posteriores el danés Gustav Henningsen realizó investigaciones similares en Sicilia. Los resultados fueron parecidos: las «donas de

fuera» sicilianas guardan semejanzas formales importantes con los *benandanti* del norte.[187]

Ruth Martin publicó recientemente un estudio sobre la brujería en Venecia entre 1550 y 1650. Resulta discutible la definición del concepto de brujería realizada por la autora, pues asimila dicho término a la magia: para Martin brujería es toda manipulación de fuerzas sobrenturales para el beneficio personal del involucrado. Sin embargo resultan importante las conclusiones alcanzadas por la autora, las cuales colocan a Venecia entre las excepciones de la caza de brujas europea, junto con España e Inglaterra. En Venecia, sostiene Martin, no hubo caza de brujas, ni tampoco tuvo importancia la imágen del sabbat. La Inquisición juzgaba en realidad a los formas de magia urbana o celestinesca, a la nigromancia, a los sanadores populares, a los adivinos y a los autores de maleficios o *guastare*.[188] Se trata de prácticas que deberían entonces catalogarse como hechicería y no como brujería. La autora encuentra en los archivos venecianos solamente seis menciones del aquelarre de las brujas. En la mayoría de los casos se trataba de bromas o de actos de malevolencia de unos vecinos contra otros; dos de dichas menciones se relacionan con el caso de los *benandanti* de la vecina región friulana. La Inquisición veneciana adoptó ante estas acusaciones una actitud similar a la de la Inquisición española: no les prestó ninguna atención.[189]

Una vía de análisis diferente para realizar estudios regionales es el estudio de juicios individuales. Aquellos realizados en la región piamontesa, en particular, permiten apreciar en qué medida el estereotipo del sabbat se desarrolló en Italia en su forma más clásica y acabada. Claudio Bondi comparó los juicios de seis acusadas, comenzando con el proceso de Gabrina degli Alberti en 1375, y culminando con el de Franchetta Borelli en 1588. La propuesta de Bondi permite apreciar con nitidez la evolución del estereotipo del aquelarre, su conformación lenta y progresiva en el siglo XV, y su madurez definitiva hacia fines del siglo XVI.[190] Ermanno Paccagnini y Giuseppe Farinelle continúan en alguna medida la investigación iniciada por Bondi, al publicar y comentar uno de los procesos de brujería más citados y conocidos de la historia italiana: el juicio de Caterina de Medici, quemada en Milán el 4 de marzo de 1617.[191]

c) Alemania.

Alemania cuenta con uno de los más importantes estudios de caso realizados hasta el presente: la clásica investigación de Midelfort sobre la brujería en el sudoeste germano. El libro de Midelfort inició, junto con el trabajo de Macfarlane sobre el condado de Essex, la era moderna de las monografías regionales.

El sudoeste de Alemania estudiado por Midelfort abarca aproximadamente el actual estado de Baden-Wurtemberg. Dado que en dicha zona de Alemania coexistían principados católicos y protestantes, el autor pudo comparar las diferentes características de la persecusión de la brujería por parte de cada una de dichas confesiones religiosas. La primera conclusión es que los jueces católicos fueron responsables de la muerte de una cantidad de acusadas tres veces mayor que las condenadas en áreas reformadas: 2.527 ejecuciones contra 702. Midelfort explica esta diferencia por las características propias del catolicismo en esta área de Alemania. Si hasta el año 1600 luteranos, calvinistas y católicos se hallaban divididos por igual entre las tradiciones del *Canon Episcopi* y del *Malleus Maleficarum* (en contra y a favor de la realidad de los hechos atribuídos a las brujas, respectivamente) desde comienzos del siglo XVII la situación se alteró radicalmente. Los protestantes se inclinaron ligeramente hacia la intepretación del *Canon*, por lo que la élite católica se aferró, como reacción, a la tradición del *Malleus*.[192]

Midelfort propone también una solución novedosa para explicar el fin de la caza de brujas en el sudoeste de Alemania. La causa no residiría en una transformación racionalista de los jueces, como aquella atestiguada por Mandrou para el caso de Francia. La responsabilidad del fin de las persecuciones residió en los juicios masivos: como consecuencia de la tortura y de la interminable búsqueda de supuestos asistentes al sabbat, el estereotipo tradicional de la bruja -vieja, solitaria, excéntrica- comenzó a desdibujarse. Superadas estas barreras de sexo y edad, cualquiera pudo ser acusado de asistir al aquelarre, aún los propios magistrados. No fue una actitud iluminista sino una crisis en los procedimientos judiciales lo que llevó a moderar y finalmente detener los grandes juicios por brujería. No se dejó de creer en las brujas o en los poderes del demonio, sino que se perdió la confianza en la efectividad de los métodos utilizados hasta entonces para descubrirlas.[193]

d) Inglaterra.

Desde los estudios pioneros de Wallace Notestein, C.L'Estrange Ewen y George L.Kittredge sobre la brujería inglesa, han quedado de manifiesto las profundas diferencias entre ésta y la brujería continental.

En *Witchcraft in Old and New England*, George Kittredge sostiene que la esencia del cargo de brujería en el campo inglés residía en los poderes malignos de la acusada, en su supuesta capacidad para realizar el temido *maleficium*. El pacto con el diablo, los demonios familiares, la violación de tumbas, y las abominaciones del sabbat de las brujas, eran hechos meramente incidentales que agravaban el delito, la parafernalia del arte de las brujas que residía en las mentes de la élite. Pero en último análisis toda bruja era juzgada en Inglaterra no porque asistía al sabbat montada en una escoba, sino porque mataba al ganado del vecino, enfermaba a sus hijos o arruinaba sus sembradíos.[194]

Alan Macfarlane pudo comprobar estos hechos generales en su detallado estudio de la brujería en el condado de Essex entre 1560 y 1680. La importancia de la obra de Macfarlane reside no sólo en el hecho de haber sido uno de los primeros estudios regionales modernos sobre la brujería europea: fue también un logrado intento de analizar la caza de brujas desde la perspectiva interdisciplinaria, en particular a través de las visiones conjuntas de la historia y de la antropología. Evans Pritchard fue de hecho quien realizó el prefacio del libro de Macfarlane; la influencia del famoso antropólogo y de su estudio sobre los azande resulta patente a lo largo de todo el libro, en particular en la intepretación de la creencia en las brujas como un mecanismo que permite explicar de manera impersonal los infortunios, las desgracias, y la mala fortuna individuales.[195]

De manera exhaustiva Macfarlane analiza todos los aspectos involucrados en la caza de brujas en el condado de Essex: el marco legal y el sistema jurídico, las creencias populares, la estructura económica y social de la aldea, la relación entre brujería y religión, y la correlación entre acusaciones de brujería y enfermedad.

Unicamente los juicios del año 1645, provocados por el incansable perseguidor de brujas Mathew Hopkins, se asemejan al modelo continental: en particular, se hace presente el sabbat de las brujas. Es indudable la influencia que la demonología continental tuvo sobre Mathew Hopkins. También resulta excepcional en los procesos de 1645 la

presencia de un cazador de brujas, así como el alto número de involucrados en los juicio.[196]

e) Escocia.

Por sugerencia de Norman Cohn, Christina Larner publica en 1981 *Enemies of God*, una ampliación de su tesis doctoral sobre la brujería escocesa.

Si bien los estatutos legales escoceses condenaron al delito de brujería con pena de muerte entre 1563 y 1735, la mayor parte de los juicios se concentraron entre 1590 y 1662. Existieron cinco picos de máxima intensidad en la persecusión de brujas escocesas: entre 1590 y 1591, cuando Jaime VI, futuro rey de Inglaterra, condujo en persona varias investigaciones sobre brujería relacionada con alta traición; en 1597, en coincidencia con la publicación de la *Demonología* escrita por el mencionada monarca; entre 1629 y 1630, coincidiendo con un pico en las persecusiones continentales; en 1649, durante la Guerra Civil; y entre 1661 y 1662, durante la Restauración.[197]

El porcentaje de varones acusados de brujería resultaba elevado en Escocia: en la primera década del siglo XVII el 27,3% de los sospechosos fueron hombres.[198]

En cuanto al estereotipo de la bruja, el modelo escocés se asemeja a la demonología continental mucho más que el modelo inglés. Era particularmente intensa la satanización de la bruja escocesa y la presencia del demonio en todos los juicios de brujería. El sabbat, por su parte, era mencionado con frecuencia. Sin embargo, Larner lo considera como un elemento opcional: el centro de las acusaciones era el pacto con el demonio, así como en Inglaterra lo era el *maleficium*. Aunque el aquelarre era mencionado en casi todos los juicios, existen procesos en los que se halla ausente. En los casos en los que los juicios incluyen descripciones del sabbat, no se encuentran tampoco las aberraciones relacionadas con los aquelarres continentales: no hay rastros de canibalismo, de adoración formal del demonio, de infanticidios o de orgías colectivas.[199]

Larner considera que en ciertos aspectos el modelo escocés se encuentra a mitad de camino entre la brujería inglesa y la brujería continental.

f) Nueva Inglaterra.

Nueva Inglaterra fue la única región fuera del continente europeo en la cual se produjeron sucesos similares a la caza de brujas. Los juicios ocurridos en Salem, cerca de Boston, en 1692, se encuentran entre los más celebres procesos contra acusados de brujería. Se trata por otra parte de una manifestación tardía de la caza de brujas: hacia fines del siglo XVII solamente Europa Oriental continuaba juzgando y ejecutando personas a causa de dicho delito.

Por estas razones, Nueva Inglaterra pudo contar tempranamente con investigaciones de caracter regional sobre la caza de brujas. En las últimas décadas se destacan los estudios de Chadwick Hansen, de Boyer y Nissembaum, y en particular los trabajos de John Demos.

Demos publica en 1982 *Entertaining Satan*, cuyo principal mérito consiste en haber vencido la tentación de central el análisis de manera exclusiva en los espectaculares pero poco representativos juicios de Salem.[200] Por el contrario, el historiador norteamericano estudia la gran cantidad de procesos por acusaciones de brujería que tienen lugar a lo largo de Nueva Inglaterra durante todo el siglo XVII. El temor a las brujas era un mal crónico entre los pobladores de las colonias inglesas. De acuerdo con el modelo de investigación iniciado por los ingleses Thomas y Macfarlane, Demos propone un enfoque socio-económico para comprender los juicios de brujería: el objetivo principal de la investigación es explicar la creencia en las brujas teniendo en cuenta las peculiaridades de la cultura y de la sociedad puritanas de las colonias inglesas. Por esta razón el libro de Demos se divide en cuatro partes: biografía, psicología, sociología e historia. La misma realidad es analizada entonces sucesivamente de acuerdo a cuatro enfoques distintos. La originalidad del planteo del autor permite una riqueza de detalles poco frecuente en este tipo de estudios.

En cuanto al estereotipo de la bruja, las características de las acusadas en las colonias eran las siguientes: eran mujeres de entre cuarenta y sesenta años, de ascendencia inglesa y entorno puritano, casadas, con pocos o ningún hijo, con frecuencia involucradas en conflictos con sus vecinos, de posición social relativamente baja, y que habían manifestado en el pasado formas de comportamiento antisocial.[201]

Al igual que en Inglaterra, el elemento central en las acusaciones solía ser el *maleficium*. De todas formas los estatutos legales que condenaban a la brujería con la pena de muerte ponían énfasis en la connivencia con el demonio. Pese a la casi inexistencia de la figura del sabbat, el crimen de las brujas se hallaba en Nueva Inglaterra suficientemente satanizado como para asimilarlo al fenómeno de la brujería europea entre los siglos XV y XVII. Entre los colonos ingleses no había dudas de que el poder maléfico de las brujas tenía su orígen en la asociación con el demonio.[202] Algunas características del proceso, como la búsqueda de marcas diabólicas en el cuerpo de la acusada, eran también similares a los juicios europeos; pero al igual que en Inglaterra, la tortura tuvo en las colonias escaso protagonismo durante el proceso, y la hoguera fue reemplazada por la horca.

g) España y Portugal.

La Península Ibérica constituye uno de los casos más extraños en la historia de la caza de brujas europea. Pese a algunos espectaculares juicios de brujería, en particular en la periferia del reino castellano y en la corona de Aragón, Castilla se vió por completo ajena a la persecusión de las brujas. De hecho, como producto de la actuación del célebre inquisidor Sa-lazar y Frías, la Inquisición española adoptó a partir de la primera década del siglo XVII una total muestra de escepticismo respecto de la realidad de los actos atribuídos a las brujas. La Inquisición veneciana[203] y la Inqui-sición romana[204] adoptaron por aquella misma época una actitud similar.

Los juicios de brujería de acuerdo con la tradición demonólogica europea se produjeron en Navarra, en el país Vasco, en Aragón y en Cataluña. En todos los casos fueron fenómenos circunscriptos y aislados.

En regiones como Galicia[205] y Castilla la Nueva,[206] en cambio, prevalecen los juicios contra hechiceras acusadas de haber realizado algún *maleficium*; en caso de que aparezcan acusaciones de asistencia al sabbat o de vuelos nocturnos, son ignoradas por los jueces.

Los historiadores españoles no han realizado tantos estudios regionales como los llevados a cabo para otras regiones de Europa. Florencio Idoate publicó abundantes artículos sobre la brujería en Navarra, pero se limitó a transcribir y comentar documentos, sin profundizar en el contexto socieconómico, jurídico o ideológico de las psicosis brujeriles.[207] Kamen y Bennassar, en sendos trabajos de síntesis sobre la Inquisición española, dedican algunas páginas al tema de la brujería.[208] Viejos y nuevos historiadores de la inquisición toledana, como Cirac Estopiñan y Jean Pierre Dedieu, mencionaron en escasas líneas el tema en cuestión.[209] Julio Caro Baroja dedicó uno de sus análisis de juicios toledanos a un supuesto caso de brujería que no mereció en su momento la atención de los jueces locales.[210] El autodenominado congreso de brujología, reunido en San Sebastián en septiembre de 1972, produjo escasas comunicaciones de interés, en particular por la confusión conceptual reinante y la asimilación de la brujería a la hechicería u otras formas populares de prácticas mágicas.[211] William Monter, en su libro sobre la Inquisición en las regiones periféricas del imperio español, realizó una síntesis descriptiva sobre la brujería en Cataluña y Aragón.[212] El curioso caso de la psicosis brujeril de Cuenca, en 1519, también mereció alguna atención; se trata no obstante de un caso que revela la existencia de un estereotipo de la bruja notablemente incompleto en relación al complejo satánico elaborado en otras regiones del continente.[213] Juan Blazquez Miguel y Carmelo Lison Tolosana han publicado trabajos de síntesis que no profundizan ningún caso concreto de brujería.[214] Elviro Martinez, bajo el título de *Brujería asturiana*, publica en realidad una descripción etnográfica, sustentada en gran medida sobre datos del siglo XX, de las más diversas supersticiones populares y prácticas mágicas.[215] Uno de los pocos estudios regionales que han profundizado el estudio de la brujería española ha sido la tesis doctoral de Angel Gari Lacruz sobre el Alto Aragón.[216]

Los juicios de las brujas de Zugarramurdi han merecido, en cambio, la atención de un importante número de historiadores. Caro Baroja dedica la segunda parte de *Las brujas y su mundo* al estudio de la brujería vasca.[217] En un artículo posterior analiza exhaustivamente el memorial dirigido por el inquisidor Salazar y Frías al Consejo Supremo de la Inquisición, texto que cambió para siempre el rumbo de la persecusión de las brujas en la Península.[218] Fue sin embargo el danés Gustav Henningsen el que realizó un profundo estudio de los hechos inmediatamente anteriores y posteriores al auto de fe logroñes: *El abogado de las brujas* es la investigación regional que más se asemeja a las realizadas por otros historiadores europeos y norteamericanos.[219]

Portugal no se diferenció de las peculiaridades españolas respecto de la caza de brujas europea.[220] Francisco Bethencourt publicó en 1987 un importante estudio sobre las hechiceras, sanadores populares y nigromantes portugueses en el siglo XVI.[221] Se deduce de las investigaciones de Bethencourt que la Inquisición portuguesa no ejecutó en toda su historia sino a una única acusada de brujería en Evora, en 1626; los tribunales laicos fueron los responsables, por su parte, de las muertes de las únicas cinco brujas condenadas en el siglo XVI. El sabbat fue mencionado en muy pocas ocasiones; cuando ello ocurre, las fuentes revelan ciertas peculiaridades típicamente portuguesas: vuelos nocturnos sin asistencia al sabbat, metamorfosis de las brujas en pájaros, y caracter zoomorfo del demonio.[222] Los inquisidores portugueses mostraron rapidamente la misma incredulidad y el mismo escepticisimo sobre la brujería que sus colegas españoles.

h) Escandinavia.

Los países escandinavos tienen la particularidad de haber sido escenario de diferentes modelos de caza de brujas. Mientras que en algunos, como Suecia, los procesos se asemejaron a los de Europa Continental, con menciones permanentes al sabbat y el vuelo nocturno, en otros casos, como Dinamarca, la situación fue similar a la de Inglaterra, en la que el *maleficium* era el elemento necesario para sustentar una acusación de brujería.[223]

«Del maleficium al sabbat» es el nombre con el que Bengt Ankarloo califica la evolución ideológica ocurrida en Suecia.[224] En el siglo XVI los principales códigos jurídicos suecos tan sólo consideraban delito a la

realización de maleficios. Pero en torno al año 1600 comienzan las primeras menciones al sabbat de las brujas en su peculiar versión sueca: la reunión en el monte Blakulla. Los jueces reaccionan con escepticismo frente a las primeras confesiones espontáneas. En 1596, en Estocolmo, una mujer que afirmó haber volado hacia el Blakulla fue amonestada por difundir engaños y mentiras. La imágen del aquelarre fue por lo tanto aceptada en primer lugar por la cultura popular. Sin embargo un gran cambio se produce con la espectacular psicosis brujeril iniciada en 1668, cuando en el continente la persecución de las brujas estaba declinando rápidamente. Una peculiaridad de estos juicios fue la importancia de los niños entre los acusadores, al igual que en los procesos de Salem. Las brujas suecas eran, por otra parte, primero decapitadas y luego sus cuerpos eran quemados. Hacia 1676 la gran caza de brujas sueca había terminado. En la década de 1720 se llevaron a cabo gran número de procesos en Varmland, en el oeste del país; la Corte de Apelación de Estocolmo, no obstante, rechazó todas las condenas de muerte dictadas contra los sospechosos y castigó a numerosas personas por el cargo de calumnia.[225]

A diferencia de Suecia, donde el sistema judicial fue adquiriendo a lo largo del tiempo características inquisitoriales, en Dinamarca los códigos jurídicos prohibían la tortura. Si bien las leyes nacionales estipulaban que la pena de muerte debía ser aplicada a quienes hubiera tenido pacto con el demonio, los tribunales locales sólo juzgaban a aquellos sospechosos de haber provocado un maleficio contra sus vecinos. En cuanto al sabbat, Jens Johansen afirma que las menciones existentes en Dinamarca no tienen su orígen en la cultura de élite, sino que fueron una elaboración de la mitología popular.[226] En Noruega, la acusación de asistir al sabbat se originaba en las autoridades laicas locales y en los pastores, puesto que los campesinos sólo mencionaban al *maleficium* en sus acusaciones. Sin embargo, la presión de la élite fue responsable de que el estereotipo del aquelarre se difundiera finalmente entre los sectores populares. La tortura fue utilizada con mucha frecuencia, y los clérigos luteranos difundieron desde el púlpito el complejo satánico elaborado en el continente.[227] A diferencia de Dinamarca, entonces, el sabbat no tiene un orígen popular. A diferencia de Suecia la imágen del aquelarre se difundió primero entre la élite y luego entre el pueblo.

Finlandia cuenta también con algunas peculiaridades notables: el porcentaje de hombres acusados por brujería era uno de los más altos de Europa. De 641 personas acusadas entre 1520 y 1699, el 51% fueron varones. La etapa de mayor intensidad en la persecución de brujas y brujos fueron las décadas de 1660 y 1670. Sin embargo un juicio típico involucraba a dos o tres personas; los juicios masivos que ocurrían en el continente nunca tuvieron lugar en Finlandia. El pacto con el demonio y la asistencia al sabbat fueron frecuentes durante los juicios ocurridos en dichos años. La influencia sueca parece determinante en la difusión del estereotipo: en general el sabbat es el mismo monte Blakulla al que asistían las brujas suecas. Otro responsable de la presencia en Finlandia del complejo satánico continental fue la primera universidad local, la Academia Turku, fundada en la década de 1640. Los historiadores noruegos Antero Heikkinen y Timo Kervinen encuentran también menciones a mitos chamánicos similares a los descriptos por Carlo Ginzburg.[228]

En Estonia no se encuentran menciones al sabbat en los juicios. En cambio son frecuentes las menciones a la intervención demoníaca, aunque se trata de afirmaciones extraídas bajo tortura. La invocación y el pacto con el demonio era la causa principal por la que los jueces locales ejecutaban a los sospechosos de brujería. La masa campesina, en cambio, continuaba aferrada a la noción tradicional de *maleficium*.[229]

En Islandia, el porcentaje de hombres acusados de brujería fue superior al de Finlandia: en los 120 juicios conocidos entre 1604 y 1720, sólo diez mujeres fueron acusadas. De las 22 personas ejecutadas en la hoguera, sólo una era mujer. En cuanto a las acusaciones, el *maleficium* era el elemento central: el sabbat se encuentra por completo ausente en Islandia.[230]

i) Europa Oriental.

Una de las principales características de la caza de brujas en Europa Oriental fue su retraso respecto de los juicios ocurridos en Europa Occidental. En Polonia, por ejemplo, la máxima intensidad de las persecuciones contra las brujas tuvo lugar en el primer cuarto del siglo XVIII, en conjunción con la evangelización de los jesuitas.[231]

Gracias a los trabajos de Gabor Klaniczay, difundidos en los ámbitos académicos occidentales gracias a numerosas traducciones, resultan conocidos los detalles de la caza de brujas en Hungría. El mayor desde 1620. Si bien hacia la década de 1750 la cantidad de procesos comenzó a declinar, la caza de brujas húngara debió ser detenida por varios decretos de la emperatriz María Teresa. La prohibición definitiva de la quema de brujas tuvo lugar en 1768; no obstante, la última ejecución conocida ocurrió en 1777. Tradicionalmente se consideró a la influencia alemana como responsable del inicio de muchas psicosis brujeriles en Hungría: los soldados germanos solían acusar de brujas a muchas campesinas. No obstante, Klacnizay sostiene que la explicación del retraso de la caza de brujas en Europa Oriental se debe a las diferencias de evolución socieconómica de dichos países respecto del Occidente Europeo: así, por ejemplo, las zonas de urbanización precoz fueron las primeras en las que se inició la persecusión de brujas en Hungría. Al igual que lo ocurrido en Dinamarca, Klacnizay sostiene que en Hungría existió un estereotipo del sabbat de orígen popu-lar y campesino, al margen de las elaboraciones de la cultura de élite.[232]

En Rusia, la brujería tuvo características originales respecto del resto de Europa, de acuerdo con la investigación de Russell Zguta. *Porcha*, la versión rusa del *maleficium*, era el elemento central en las acusaciones. Un *ukaz* de Ivan el Terrible se considera como la base legal de los procesos ocurridos durante todo el siglo siguiente. Una peculiaridad rusa era la difusión de la creencia y del temor a la brujería en la propia corte imperial: por convicción o por conveniencia política, muchos zares acusaban a sus enemigos políticos de provocar sus infortunios mediante la realización de maleficios Entre 1622 y 1700 fueron juzgadas en Moscú 99 personas acusadas de cometer actos de brujería: 40 eran mujeres, y 59 eran hombres. Ningún niño participó durante los procesos, ni como acusador ni como sospechoso. Del total de acusados, 21 fueron absueltos, diez fueron quemados en la hoguera, cinco fueron exiliados, tres murieron durante las sesiones de tortura, en tanto se desconoce la suerte que sufrieron los otros sospechosos. El zar estimulaba a los jueces locales a que utilizaran la tortura: pero a diferencia de Occidente, no se buscaba obtener los nombres de los asistentes al sabbat, sino el de la bruja de quién la acusada había aprendido a realizar sus maleficios, quiénes eran sus

mentores, qué clase de objetos utilizaba en sus conjuros y cómo los había obtenido. Durante el reinado de Catalina la Grande la corte adoptó una actitud ilustrada: los casos de brujería debían ser tratados como casos de fraude. Ni el sabbat ni el pacto con el demonio eran un elemento importante en las persecusiones de brujas rusas. Se trata por lo tanto de una curioso caso de persecusión de la hechicería pero bajo las formas de la caza de brujas eleboradas en Occidente.[233]

* * * * *

La bibliografía sobre la caza de brujas producida en Europa y América desde mediados del siglo XIX podría llenar varios volúmenes. Paradojicamente, son muchos los interrogantes que quedan por responder. En particular las causas de la caza de brujas continúa provocando en los investigadores una sensación de incertidumbre que las muchas hipótesis propuestas no alcanzan a disipar. Los recientes estudios regionales, por otra parte, en especial los referidos a Escandinavia y Europa Oriental, obligan a una revisión de las síntesis generales sobre la brujería europea. Las figuras del sabbat y del *maleficium* permiten afirmar la coexistencia de diferentes fenómenos que sin embargo continúan denominándose bajo el mismo rótulo de caza de brujas. Algunos indicios que prueban la construcción de un estereotipo del sabbat de orígen popular, al margen de la cultura de élite, abren perspectivas desconocidas hasta el momento. La sugestiva hipótesis de Carlo Ginzburg sobre las relaciones entre el chamanismo euroasiático y la construcción del estereotipo del aquelarre continúa demandando la realización de nuevas investigaciones. La actitud de la Inquisición Española respecto de la brujería, en oposición abierta al resto del continente, es aún un interrogante sin respuesta. Lo es también el cambio de actitud, en muchos casos súbito y repentino, de jueces, teólogos y monarcas respecto de la persecusión de las brujas.

Mientras tanto, la caza de brujas sigue fascinando a los investigadores de los más variados orígenes, como si la cultura occidental continuara preguntándose como pudo ser capaz de perseguir durante doscientos años a hombres y mujeres acusados de asistir volando al sabbat de las brujas.

Fabián A. Campagne

NOTAS

[1] Claudio BONDI: *Strix. Medichesse, streghe e fattucchiere nell'Italia del Rinascimento.* Roma, Lucarini, 1989, p.20.

[2] Robert MUCHEMBLED: *La sorcière au village (XV-XVIIIe. siècle).* Paris, Gallimard, 1991, pp.272-273.

[3] René FILHOL: «Procès de sorcellerie á Bressuire (Août-Septembre 1475)», en *Revue historique de droit français et étranger*, 42e.année, 1964, pp.77-83.

[4] Martín del RIO, S.J.: *La magia demoníaca (libro II de las Disquisiciones Mágicas).* Madrid, Hiperión, 1991, pp.338-340.

[5] Henry Charles LEA: *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age.* Paris, A.Picard, 1901-1902, v.2, p.589

[6] Julio CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo.* Madrid, Alianza, 1990, pp.115 y ss.

[7] Ermanno PACCAGNINI: «In materia de stregharie», en Giuseppe FARINELLE-Ermanno PACCAGNINI: *Processo per stregoneria a Caterina de Medici.* Milan, Rusconi, 1989, pp.18-20.

[8] Norman COHN: *Los demonios familiares de Europa.* Madrid, Alianza, 1987, capítulo 7.

[9] Carlo GINZBURG: *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre.* Barcelona, Muchnick, 1991, pp.68-72.

[10] Norman COHN: *Los demonios...*, p.191.

[11] Carlo GINZBURG: *Historia Nocturna...*, p.72.

[12] *Ibid.*, pp.72-73.

[13] Christine FERLAMPIN: «Le sabbat des 'vielles barbues' dans Perceforest», en *Le Moyen Age. Revue d'histoire et de philologie*, nn.3-4, Bruselas, 1993.

[14] Para el tema del Carnaval y las fiestas carnavalescas en la Europa preindustrial, en particular en lo referido al simbolismo de la transgresión y la inversión, y a los personas y rituales típicos, pueden consultarse: Claude GAIGNEBET: *El carnaval. Ensayo de mitología popular.* Barcelona, Alta Fulla, 1984; *ibid.*: «Le combat de

Carnaval et de Carême de P.Bruegel (1559)», en *Annales E.S.C.*, 27e.année, n.2, marzo-abril 1972; Mijail BAJTIN: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais.* Madrid, Alianza, 1989.

15 Norman COHN: *Los demonios familiares de...*, capítulos 1 y 8 a 12; Richard KIECKHEFER: *European Witch Trials: their fondations in popular and learned culture 1300-1500.* Londres, Routledge, 1976, pp.4-8.

16 Jeanne FAVRET-SAADA: *Les mots, la mort, les sorts.* Paris, Gallimard, 1977. Dominique CAMUS: *Pouvoirs sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie.* Paris, Imago, 1988.

17 *Fuero Juzgo*, libro VI, tit.IV, ley V.

18 Para un panorama general del cultivo de la magia en la España medieval véase Raquel HOMET: «Cultores de prácticas mágicas en la Castilla Medieval», en *Cuadernos de Historia de España* 63-64, Universidad de Buenos Aires, 1980, pp.178-217.

19 Para una síntesis de estas creencias a lo largo de la Edad Media puede verse Oronzo GIORDANO: *Religiosidad popular en la Alta Edad Media.* Madrid, Gredos, 1983 (en especial el apéndice documental) y Jean Claude SCHMITT: *Historia de la superstición.* Barcelona, Crítica, 1992.

20 Cfr. Norman COHN: *Los demonios familiares...*, cap.8.

21 Cfr. George L. KITTREDGE: «A typical case of Witchcraft in Old England», en William LESSA y Evon VOGT (comps.): *Reader in comparative religion. An Anthropological Approach.* Nueva Yor, Harper & Row, 1965, pp.333 y ss.

22 Cfr.Robert MUCHEMBLED: *La sorcière...*, pp.41-43.

23 Cfr. bibliografía al final del presene estudio.

24 Robert MUCHEMBLED: *La sorcière...*, pp.80 y ss.

25 Alan MACFARLANE: *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study.* Prospect Heights (Illinois), Waweland Press inc., 1991, pp.115 y ss.

26 Keith THOMAS: *Religion and the decline of magic.* Londres, Penguin Books, 1991, pp.252 y ss.

27 Jeanne FAVRET-SAADA: *Les mots, la mort...*, tercera parte.

28 Jole AGRIMI y Chiara CRISCIANI: «Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la vetula (XIII-XV siécle)», en *Annales E.S.C.*, 48e.année, n.5, septiembre-octubre 1993, pp.1281 y ss.

29 Cfr. primer párrafo del capítulo XIX del tratado de Castañega que transcribimos a continuación del presente estudio preliminar.

30 Robert MUCHEMBLED: *La sorcière...*, pp.88-90.

31 Alan MACFARLANE: *Witchcraft in Tudor and Stuart England...*, p.121.

32 Jean FAVRET SAADA: *Les mots, la mort...*, pp.323 y ss.

33 Cfr. Chadwidk HANSEN: *Sorcellerie á Salem.* Paris, Denoel, 1971; Robert MUCHEMBLED: *La sorciére...*, pp.80-81; Alan MACFARLANE: *Witchcraft in Tudor and Stuart England...*, p.115; Jole AGRIMI y Chiara CRISCIANI: «Savoir medicale et...», p.1281.

34 La traducción al castellano fue tomada de la edición española del libro de Franco CARDINI: *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval.* Barcelona, Península, 1982, p.275.

35 Bernar GUI: *Manuel de l'Inquisiteur*, tomo II, pp.20-24. Debo la traducción del texto latino a mis colegas Silvina Cucchi y Alejandro Morin

36 Nótese que la época de redacción del manual de Eimeric coincide con el juicio de Gabrina degli Alberti (1375) con el que se inician estas páginas. Estamos en los albores de la caza de brujas pero aún falta una sólida presencia del estereotipo sabático.

37 Nicolau EIMERIC-Francisco PEÑA: *El Manual de los Inquisidores.* Barcelona, Muchnick, 1983, pp.78 y 81.

38 Etimológicamente la palabra "nigromancia" significaba adivinación mediante la conjuración de los espíritus de los muertos. Circe, en *La Odisea*, y la bruja de Endor, en el *Libro de Samuel*, son dos ejemplos conocidos de nigromantes en este sentido primigenio del término. Sin embargo, el sentido más común que se le daba al término en la Baja Edad Media era el de referirlo a la práctica de la conjuración de demonios. Con esta connotación utilizamos el término en el texto (cfr.Richard KIECKHERFER: *La magia en la Edad Media.* Barcelona, Crítica, 1992, p.164).

[39] Para un panorama general del tema véase Henry Charles LEA: *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*. Paris, A.Picard, (pref.1901-1902), vol.II, cap VI; Lynn THORNDYKE: *A history of magic and experimental science*. Nueva York y Londres, Columbia U.P., 1923, vol.II; Richard KIECKHEFER: *La magia en...*, cap.7; Norman COHN: *Los demonios...*, caps.9 y 10; Franco CARDINI: *Magia, brujería y...*, cap.3.

[40] Richard KIECKHEFER: *La magia en...*, p.167.

[41] Norman COHN: *Los demonios...*, pp.232 y 233 y pp.246 y ss.

[42] Se refiere a las cuatro consonantes que conforman el nombre de Dios en hebreo.

[43] Citado por Norman COHN: *Los demonios...*, p.222.

[44] La literatura hará uso repetidas veces de éste último tópico. Vale recordar aquí a *El diablo cojuelo*, de Luis Vélez de Guevara (1641), y en alguna medida al Próspero de *La Tempestad*, de William Shakespeare (1612). La historia de Fausto resulta peculiar, por cuanto mezcla el tópico de la invocación de los demonios con la noción de pacto diabólico: por lo tanto si bien Mefistófeles aparece cumpliendo las órdenes y deseos de Fausto, éste ha obtenido dicho servicio a cambio de la enajenación de su alma, lo que otorga al demonio las armas para dominar en el futuro a aquél a quien por el momento debe servir y complacer.

[45] Norman Cohn ha sido el historiador que más ha insistido al respecto (Cfr. *Los demonios...*, caps.9 y 10.)

[46] Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías*. Barcelona, 1628, p.235.

[47] Sobre el mago renacentista véase: Eugenio GARIN: «El filósofo y el mago», en E.GARIN y otros: *El Hombre del Renacimiento*. Madrid, Alianza, 1991; ibid.: «Magia y astrología en la cultura del Renacimiento», en *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona, Crítica, 1984, pp.197-216; Brian VICKERS: *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*. Madrid, Alianza, 1990.

[48] Para una visión general de la magia renacentista véase: Frances YATES: *Giordano Bruno y la Tradición Hermética*. Barcelona, Ariel, 1983; D.P.WALKER: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. The Warburg Institute, University of London, 1958; Miguel GRANADA: *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona, Antrhopos, 1988.

[49] El más profundo estudio existente sobre el *corpus hermeticum* continúa siendo el clásico de A.J.FESTUGIERE: *La Révélation d'Hermés Trismégiste*. Paris, 1950-1954 (4 vv.). Véase también Frances YATES: *Giordano Bruno y...*, caps.I a III y XXI.

[50] Angel CASTELLAN: «Variaciones en torno a la Cosmoantropología del Humanismo», en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, vv.14-16. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1969-1971.

[51] Frances YATES: Giordano Bruno y..., cap. IV.

[52] Citado por Miguel GRANADA: *Cosmología, religión...*, p.59.

[53] *Ibid.*, p.62.

[54] Frances YATES: *Giordano Bruno y...*, cap.V.

[55] Cfr.Frances YATES: *La Filosofía Oculta en la Epoca Isabelina*. México, F.C.E., 1986, *passim.*; ibid.: *El arte de la memoria*. Madrid, Taurus, 1986; D.P.WALKER: *Spiritual to Demonic...*, *passim*.

[56] Uno de los mejores estudios sobre el tema continúa siendo el libro de Robert MANDROU: *Magistrats et sorciers en France au XVIIe. siécle*. Paris, Plon, 1967, capítulo IV. Para el caso concreto de los sucesos ocurridos en torno al célebre sacerdote Urbano Grandier, en Loudun, en la década de 1630, véase: Michel de Certeau (ed.): *La possession de Loudun*. Paris, Gallimard, 1990. Una visión, en gran medida novelada, de los acontecimientos ocurridos en estos conventos franceses entre 1610 y 1650, puede verse en Jules MICHELET: *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*. Madrid, Akal, 1987, libro segundo, capítulos V a VIII (la primera edición es de 1862).

[57] Carmelo LISON TOLOSANA: *Demonios y exorcismos en los siglos de Oro*. Madrid, Akal, 1990, capítulos II y V.

[58] Julio CARO BAROJA: *Las brujas y su...*, pp.133-137.

[59] Para un ejemplo de la clientela que podía consultar a estas hechiceras urbanas, así como de los servicios que se les solicitaban (sanar niños enfermos, encontrar objetos robados, curar la impotencia masculina, recuperar al marido, humillar a una vecina...), véase la lista reproducida por Jean Pierre DEDIEU: *L'Administration de la Foi. L'Inquisition de Tolède (XVI-XVIIIe.siècle)*. Madrid, Casa de Velázquez, 1989, pp.313-314.

60 Véase Julio CARO BAROJA: *Vidas mágicas e Inquisición.* Madrid, Itsmo, 1992, v.2, capítulos XII, XIII y XVI; Sebastián CIRAC ESTOPIÑAN: *Los procesos de hechicería en Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca).* Madrid, CSIC, 1942, capitulos III a VIII; María Helena SÁNCHEZ ORTEGA: *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen.* Madrid, Akal, 1992, capítulo 2; María Luz de las Cuevas Torresano: «Inquisición y hechicería. Los procesos inquisitoriales de hechicería en el Tribunal de Toledo durante la primera mitad del siglo XVII», en *Anales Toledanos* n.13, pp.65-78.

61 E.E.EVANS PRITCHARD: *Brujería, magia y oráculo entre los azande.* Barcelona, Anagrama, 1976, parte I, capítulo I y parte IV.

62 Me refiero al polémico libro de John MIDDLETON y E.H.WINTER (comps.): *Witchcraft and sorcery in East Africa.* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

63 Cfr. Alan MACFARLANE: *Witchcraft in Tudor and Stuart England...* p.311.

64 Gustav HENNINGSEN: «'The Ladies from Outsidé: An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath», en Bengt ANKARLOO y Gustav HENNINGSEN (eds.): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries.* Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 206.

65 Citado por J.HANSEN: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahne und der Hexenverfolgung im Mittelalter.* Bonn, 1901, pp.38-39.

66 Fragmentos citados por Oronzo GIORDANO: *Religiosidad popular en la Alta...*, pp. 265 y 268-269.

67 Juan de SALISBURY: *Policraticus.* Madrid, Editora Nacional, 1984, libro II, capítulo 17, pp.179-180.

68 Citado en Carlo GINZBURG: *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI et XVII siècle.* París, Flammarion, 1984, p.226.

69 *Ibid.*, p.230.

70 *Id.*, p.235.

71 *Id.*, p.244.

72 Jean Claude SCHMITT: *Historia de la superstición...*, pp.140-142.

73 Carlo GINZBURG: *Historia Nocturna...*, p.121. Caroline OATES: «Metamorfosis y licantropía en el Franco Condado, 1521-1643», en *Fragmentos para una historia del cuerpo.* Madrid, Taurus, 1990, v.3, pp.362-363.

74 Carlo GINZBURG: *Historia Nocturna...*, segunda parte, capítulos III y IV.

75 Mircea ELIADE: «Algunas observaciones sobre la brujería europea», en *Ocultismo, brujería y modas culturales.* Buenos Aires, Marymar, 1977, pp.126-132.

76 Gustav HENNINGSEN: «The Ladies from Outside...», pp.195-102.

77 Gabor KLANICZAY: «Hungary: The accusations and the Universe of Popular Magic», en Bengt ANKARLOO y Gustav HENNINGSEN: *Early Moderne European Witchcraft...*, pp.244-247. Puede verse del mismo autor: «Miraculum y maleficium. Algunas reflexiones sobre las mujeres santas de la Edad Media en Europa Central», en *Medievalia* 11, Universidad Autónoma de Barcelona, 1994, pp.41-64; «Shamanistic Elements in Central European Witchcraft», en Mihály HOPPáL (ed.): *Shamanism in Eurasia.* Gottingen, 1984, pp.404-422.

78 Kirsten HASTRUP: «Iceland: Sorcerers and Paganism», en Bengt ANKARLOO y Gustav HENNINGSEN: *Early Modern European Witchcraft...*, pp.398-400.

79 Para una síntesis de los aportes que esta literatura etnográfica puede hacer al estudio de la brujería, véase *ibid.*: pp.210-215. Las referencias completas sobre las obras citadas son: Richard y Eva BLUM: *The Dangerous Hour: The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece.* Londres, 1970, pp.112-118; Vincent CRAPANZANO: «Saints, Jnum, and Dreams: An Essay in Moroccan Ethno-psychology», en: *Psychiatry*, 38, 1975, p.147; Kacem Ben HAMZA: *The Cave Dwellers of Matmata*, Ph.D.thesis (Bloomington, 1977), capítulo 4; Gail KLIGMAN: *Calus: Symbolic Transformation in Romanian Ritual.* Chicago y Londres, 1981, capítulo 3.

80 Carlo GINZBURG: «Brujería y piedad popular. Notas a propósito de un proceso de 1519 en Módena», en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia.* Barcelona, Gedisa, 1989, pp.19-37.

81 Citado por Ermanno PACCAGNINI: «In materia de streghariе»..., pp.26-27.

82 Carlo GINZBURG: *Historia Nocturna...*, tercera parte.

83 Mircea Eliade: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México, F.C.E., 1992, pp.21-27.

[84] *Ibid.*, p.31 y p.116.

[85] Cfr. Michael HARNER (ed.): *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press, 1973, p.123.

[86] Cfr.el discutido trabajo de Carlo CASTANEDA: *Las enseñanzas de Don Juan*. México, F.C.E., 1992, passim.

[87] Douglas SHARON: *El Chamán de los Cuatro Vientos*. México, Siglo XXI, 1980, p.149.

[88] *Ibid.*, p.146.

[89] Carlos CASTANEDA: *Las enseñanzas de don Juan...*, pp.155-160.

[90] Julio CARO BAROJA: *Las brujas y su...*, p.88.

[91] Citado por J.HANSEN: *Quellen und Untersuchungen zur...*, pp.38-39.

[92] Citado por Oronzo GIORDANO: *Religiosidad popular...*, p.265.

[93] Henry Charles LEA: *Histoire de l'Inquisition...*, v.II, p.596; Franco CARDINI: *Magia, brujería y...*, p.97.

[94] Heinrich KRAMER-Jacobus SPRENGER: *Malleus Maleficarum*. Buenos Aires, Orión, 1975, pp.27-28

[95] *Ibid.*, p.27.

[96] Citado por J.HANSEN: *Quellen und Untersuchungen zur...*, p.391.

[97] Henry KAMEN: *La Inquisición Española*. Barcelona, Crítica, 1988, pp.275-276;

[98] Pedro CIRUELO: *Tratado en el qval se reprueban...*, pp.45-46.

[99] Citado por Marvin HARRIS: *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Buenos Aires, Alianza, 1991, p.191.

[100] Citado por Carmelo LISON TOLOSANA: *Demonios y exorcismos en el Siglo...*, p.76.

[101] Robert MANDROU: *Magistrats et sorciers en France...*, pp.127-128.

[102] Michel FOUCAULT: «Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII», en *La vida de los hombres infames*. Montevideo, Altamira, 1993, pp.27-29; «Las desviaciones religiosas y el saber médico», en Jacques LE GOFF (comp.): *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*. Madrid, Siglo XXI, 1987, pp,12-13.

[103] Charles WEBSTER: *De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna*. México, F.C.E., 1988, pp.157-158.

[104] G.R.QUAIFE: *Magia y brujería. Las brujas y el fanatismo religioso*. Barcelona, Crítica, 1989, p.45.

[105] Keith THOMAS: *Religion and the decline of magic...*, p.684.

[106] Michel de MONTAIGNE: *Ensayos completos*. Buenos Aires, Hyspamerica, 1984, v.III, pp.205-206.

[107] Extraído de Manuel FERNANDEZ NIETO (ed.): *Proceso a la brujería*. Madrid, Tecnos, 1989, pp.82-92.

[108] Robert MUCHEMBLED: *La sorcière au...*, p.36.

[109] Emannuel LE ROY LADURIE: *La bruja de Jasmin*. Barcelona, Argos Vergara, 1984, pp.22-23.

[110] Sir Walter SCOTT: *Letters on Demonology and Witchcraft*. London, George Routledge and sons, 1884, p.154.

[111] Norman COHN: *Los demonios familiares de...*, pp.142-143.

[112] Jules MICHELET: *La bruja...*, p.144.

[113] Henry Charles LEA: *Histoire de l'Inquisition...*, v.II, pp.589- 593.

[114] Margaret A.MURRAY: *El dios de los brujos*. México, F.C.E., 1986, capítulo VII.

[115] Algunos de los libros de Montague Summers fueron reeditados en los décadas de 1960 y 1970, en particular: *The history of witchcraft and demonology*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973 (edición original de 1926). Para una síntesis de las ideas de Summers véase Norman Cohn: *Los demonios familiares de...*, pp.161-162.

[116] Pennethorne HUGHES: *La brujería*. Barcelona, Bruguera, 1974, p.72.

[117] Geoffrey PARRINDER: *La brujería.* Buenos Aires, Eudeba, 1963, p.6.

[118] Rossell Hope ROBBINS: *The encyclopedia of witchcraft and demonology.* Nueva York, Bonanza Books, 1981.

[119] Emmanuel LE ROY LADURIE: *Les paysans de Languedoc.* Paris, Flammarion, 1969, p.239. Justo es afirmar que en estudios muy posteriores Le Roy Ladurie rechaza con dureza las tesis de Murray, y se acerca a la postura que goza de mayor consenso entre los especialistas actuales (Cfr. *La bruja de Jasmin...*, p.14.

[120] Pierre CHAUNU: «Sur la fin des sorciers au XVIIe.siècle. Rapports sociaux et répressions dans la société d'Ancien Régime», en *Annales E.S.C.*, 24e.année, n.4, julio-agosto de 1969, pp.902-903.

[121] Cristopher HILL: *De la Reforma a la Revolución Industrial, 1530-1780.* Barcelona, Ariel, 1980, p.132.

[122] Elliot ROSE: *A Razor for a goat: a discussion of certain problems in the history of witchcraft and diabolism.* Toronto, Univesity of Toronto Press, 1962.

[123] Jeffrey Burton RUSSELL: *Witchcraft in the Middle Ages.* Ithaca, Cornell University Press, 1972, pp. 3 y 87 a 93.

[124] Chadwick HANSEN: *Sorcellerie á Salem..., passim.*

[125] Julio CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo...*, p.93.

[126] Hugh R.TREVOR-ROPER: *The European Witch-Craze of the sixteenth and seventeenth centuries and other essays.* Nueva York, Harper, 1969.

[127] Keith THOMAS: *Religion and the decline...* pp.614-615.

[128] Alan Macfarlane: *Witchcraft in Tudor and Stuart England...*, pp.10-11.

[129] H.C.Erik MIDELFORT: *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562-1684.* Stanford University Press, 1972, p.1.

[130] Mircea ELIADE: «Algunas observaciones sobre la brujería...», pp.110-111.

[131] Norman COHN: *Los demonios familiares...*, pp.148 y ss.

[132] Robert MUCHEMBLED: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe.siècle).* Paris, Flammarion, 1978; p.301 Marvin Harris: *Vacas, cerdos, guerras y brujas...*, pp.194 y ss.

[133] Carlo GINZBURG: «Brujería y piedad popular...», pp. 29-31.

[134] Carlo GINZBURG: *Les batailles nocturnes..., passim.*

[135] Carlo GINZBURG: *Historia Nocturna...*, tercera parte.

[136] Mircea ELIADE: «Algunas observaciones sobre la brujería...», p.140-141.

[137] Gustav HENNINGSEN: «The Ladies from Outside...», pp.206-209.

[138] Robert MUCHEMBLED: «Satanic Myths and Cultural Reality», en Bengt ANKARLOO y Gustav HENNINGSEN: *Early modern european witchcraft...*, pp.139-141.

[139] Gustav HENNINGSEN: «The Ladies from Outside...», p.206.

[140] Gabor KLACNIZAY: «Hungary: The Accusations and...», p.249.

[141] Cfr. Clive HOLMES: «Women: witnesses and witches», en *Past and Present* n.140, agosto de 1993, pp.45-78; Alan MACFARLANE: *Witchcraft in Tudor and Stuart England...*, passim; Alfred SOMAN: «Les procés de sorcellerie au Parlament de París (1565-1640)», en *Annales, E.S.C.*, 32e.année, n.4, julio-agosto 1977, pp.790-814; Bernard MONTAGNES: «Le rumeur de Mormoiron. Comment·naît une accusation de sorcellerie en 1618», en *Annales du Midi.* t.92, n.149, octubre-diciembre de 1980, pp.401-414.

[142] Gabor KLACNIZAY: «Hungary: The Accusations and...», pp.250 y ss.

[143] Jens Christian JOHANSEN: «Denmark: The Sociology of Accusations», en Beng ANKARLOO y Gustav HENNINGSEN: *Early Modern European Witchcraft...*, pp. 358-365.

[144] Lucien FEBVRE: «Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ?», en *Annales E.S.C.*, 3e.année, n.1, enero-marzo 1948, pp.12-15; *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais.* México, Uthea, 1959.

[145] Marvin HARRIS: *Vacas, cerdos, guerras y brujas...*, pp.205-206.

[146] Robert MUCHEMBLED: *Culture populaire et culture...*, pp.295-296.

[147] *Ibid.*, pp.309 y ss.

[148] *id.*, p.339

[149] Keith THOMAS: *Religion and the decline of...*, pp.669-674.

[150] Alan MACFARLANE: *Witchcraft in Tudor and Stuart England...*, pp.196-197.

[151] John P. DEMOS: *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England.* Oxford University Press, 1982, pp.298-300.

[152] Paul BOYER y Stephen NISSEMBAUM: *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft.* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974.

[153] Norman COHN: *Los demonios familiares de...*, postfacio, pp.323- 329.

[154] Michael HARNER: «The role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft», en M.HARNER (ed.): *Hallucinogens and Shamanism...* pp.127-131.

[155] G.R.QUAIFE: *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso.* Barcelona, Crítica, 1989, pp.243-246.

[156] Linda CAPORAEL: «Ergotism: the Satan loosed in Salem ?», en *Science*, 192, abril de 1976, pp.21-26; N.P.SPANOS y Jack GOTTLIEB: «Ergotism and the Salem Village witch trials», en *Science*, 194, diciembre de 1976, pp.1390-1394; M.K.MATOSIAN: «Ergot and the Salem witchcraft trials»,en *American Scientist*, 70, 1982, pp.355-357. Una síntesis de estas posturas puede verse en G.R.QUAIFE: *Magia y maleficio...*, pp.247-249.

[157] H.C.Erik MIDELFORT: *Witch Hunting in Southwestern Germany...* pp.17-19.

[158] Christina LARNER: *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland.* Baltimore, The John Hopkins University Press, 1981, pp.192-194.

[159] Robert MUCHEMBLED: *La sorcière au...*, p.167.

[160] G.R.QUAIFE: *Magia y maleficio. Las brujas y...*, p.99.

[161] Brian LEVACK: *The Witch-Hunt in Early Modern Europe.* Londres, Longman, 1987, pp.19-22.

[162] Alan MACFARLANE: *Witchcraft in Tudor and Stuart England...*, p.57.

[163] C.L.EWEN: *Witch Hunting and Witch Trials.* Londres, Kegan Paul, 1929, p.99.

[164] H.C.Erik MIDELFORT: *Witch Hunting in Southwestern Germany...*, p.32.

[165] William MONTER: «Witchcraft in Geneva, 1537-1662», en *Journal of Modern History*, v.XLIII, n.1, marzo de 1971, p.186.

[166] Citado por Jean DELUMEAU: *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII).* Barcelona, Taurus, 1989, p.541.

[167] Christina LARNER: *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland...*, p.63.

[168] Charles PFISTER: «Nicolas Remy et la sorcellerie en Lorraine a la fin du XVIe.siècle», en *Revue Historique*, t.93, enero-abril 1907, pp.230 y 234.

[169] Robert MANDROU: *Magistrats et sorciers...*, p.135.

[170] John DEMOS: *Entertaining Satan. Witchcraft and the culture...*, p.12.

[171] Gustav HENNINGSEN: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición Española.* Madrid, Alianza, 1983, pp.352-354.

[172] Beñat ZINSKO GARMENDIA: «El tribunal inquisitorial de Logroño», en *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, n.13, Logroño, diciembre de 1987, p.62; Iñaki REGUERA: *La Inquisición Española en el País Vasco.* San Sebastián, Txertoa, 1984, p.217.

[173] Sebastián CIRAC ESTOPIÑAN: *Los procecos de hechicerías en la Inquisición de Castilla...*, p.230.

[174] Cfr. Robert MANDROU: *Magistrats et sorciers...*, capítulo IV; Michel de CERTEAU (ed.): *La possession de Loudun...*, capítulo 10 y 11.

[175] Gábor KLANICZAY: «Hungary: the Accusations and the...», p.222.

[176] Bengt ANKARLOO: «Sweden: The Mass Burnings (1668-1676)», en Bengt ANKARLOO y Gustav HENNINGSEN: *Early Modern European Witchcraft...*, pp.310-311.

[177] Etienne DELCAMBRE: *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVIe. et au XVIIe. siècle.* Nancy, 1947-1951, 3 vol.

[178] Ver nota 144. El título completo del libro de Bavoux es: *La sorcellerie au pays de Quingey.* Besançon, 1947.

179 Una síntesis de estas ideas pueden verse en Etienne DELCAMBRE: «La psychologie des inculpés lorrains de sorcellerie», en *Revue historique de droit français et étranger.* 32e.année, 1954.

180 El más reciente es *Sorciéres, justice et societé aux XVIe. et XVIIe. siécles.* Paris, Imago, 1987.

181 Cfr. Robert MUCHEMBLED et alii: *Prophétes et sorcières dans les Pays-Bas (XVe.-XVIIIe.siècle).* Paris, Hachette, 1978; Robert MUCHEMBLED:*Les dernieres bûchers. Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV.* Paris, Ramsay, 1981. Ibid.: «Sorcellerie, culture populaire et christianisme au XVIe.siècle principalemente en Flandre et en Artois», en *Annales, E.S.C.*, 1973.

182 William MONTER: *Witchcraft in France and Switzerland: the borderlands during the Reformation.* Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1976.

183 Alfred SOMAN: «Les procés de sorcellerie au Parlament de Paris (1565-1640)», en *Annales, E.S.C.*, 32e.année, n.4, julio-agosto de 1977, pp.790 y ss. Para una crítica a la metodología utilizada por Soman veáse Robert MUCHEMBLED:*La sorcière au...*, p.302, n.46.

184 Emmanuel LE ROY LADURIE: *La bruja de Jasmin.* Barcelona, Argos Vergara, 1984, pp. 205-241.

185 Caroline OATES: «Metamorfosis y licantropía en el Franco Condado...», *passim.*

186 Carlo GINZBURG: *Les batailles nocturnes...*, *passim.*

187 Gustav HENNINGSEN: «The Ladies from Outside...», *passim.*

188 Ruth MARTIN: *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650.* Oxford, Basil Blackwell, 1989, pp.3-5.

189 *Ibid.*, pp.209-213.

190 Claudio BONDI: *Strix. Medichesse, streghe...*, *passim.*

191 Giuseppe FARINELLI y Ermanno PACCAGNINI: *Processo per stregoneria a Caterina de Medici...*, *passim.*

192 H.C.Erik MIDELFORT: *Witch Hunting in Southwestern Germany...*, pp.32-66.

193 *Ibid.*, pp.194-196.

194 George L.KITTREDGE: «A typical case of witchcraft in Old England...», p.333 y ss.

195 Alan MACFARLANE: *Witchcraft in Tudor and Stuart England...*, capítulo 15. Cfr.E.E.EVANS PRITCHARD:*Brujería, magia y oráculos...*, parte I, capítulo IV y VI.

196 Alan MACFARLANE: *Witchcraft in Tudor and Stuart England...*, capítulo 9.

197 Christina LARNER: *Enemies of God...*, p.60.

198 *Ibid.*, p.91.

199 *Id.*, pp.145-146, p.151-153.

200 John P.DEMOS: «Underlying Themes in the Witchcraft of Seventeenth-Century New England», en *American Historical Review*, v.LXXV, n.5, junio 1970.

201 John P.DEMOS: *Entertaining Satan. Witchcraft and the culture...*, pp.93-94.

202 *Ibid.*, pp.7-10.

203 Ruth MARTIN: *Witchcraft and the Inquisition in Venice...*, pp.209-213.

204 Henry Charles LEA: *Historia de la Inquisición Española.* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, v.III, pp.634 y ss.

205 Jaime CONTRERAS: *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia.* Madrid, Akal, 1982, pp.685-690.

206 Sebastián CIRAC ESTOPIÑAN: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva...*, pp. 186-201.

207 Cfr. Florencio IDOATE: «Brujerías en la montaña de Navarra en el siglo XVI», en *Hispania Sacra.* Madrid, v.VI, n.7, 1951, 1er.semestre, pp.193-218; «Brujos y brujas», en *Rincones de la Historia de Navarra.* Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1979, v.III, pp.693-708; *Un documento de la Inquisición sobre brujería en Navarra.* Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1972, n.20; *La brujería en Navarra y sus documentos.* Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1978.

208 Bartolomé Bennassar y otros: *Inquisición Española. Poder político y control social.* Barcelona, Crítica, 1981, pp.199-207; Henry KAMEN: «Notas sobre brujería y

sexualidad y la Inquisición», en Angel ALCALA y otros: *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984.

[209] Jean Pierre DEDIEU: *L'administration de la Foi. L'Inquisition de Toléde...*, pp.320-329; Sebastián CIRAC ESTOPIñAN: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva...*, capítulo XI.

[210] Julio CARO BAROJA: «Brujería y calumnia: historia de Juana Ruiz, de Daimiel», en *Vidas Mágicas e Inquisición*. Madrid, Itsmo, 1992, v.II, capítulo XIV.

[211] *Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones*. Madrid, Seminarios y ediciones S.A., 1975, *passim*. Destacan las ponencias de Angel Gari Lacruz, Florencio Idoate, Luis Granjel y Julio Caro Baroja.

[212] William MONTER: *La otra Inquisición. La Inquisición Española en la corona de Aragón, Navarra, el país Vasco y Sicilia*. Barcelona, Crítica, 1992, capítulo XII.

[213] Heliodoro CORDENTE MARTINEZ: «Psicosis brujeril surgida en Cuenca a principios del siglo XVI. Sus causas, efectos y consideraciones», en *Primer Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, 1985, t.VI, pp.229-235.

[214] Juan BLAZQUEZ MIGUEL: *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Toledo, Gráficas Campoamor, 1989; Carmelo LISON TOLOSANA: *Las brujas en la historia de España*. Madrid, Lavel, 1992. Lisón Tolosana y Blázquez Miguel cuentan, al margen de estas obras generales, de una extensa y valiosa obra de investigación sobre otras áreas conexas de investigación.

[215] Elviro MARTINEZ: *Brujería asturiana*. León, Editorial Everest, 1987.

[216] Algunos trabajos publicados de Gari Lacruz son: «Variedad de competencias en el delito de brujería en Aragón 1600-1650», en *Argensola. Revista del Instituto de Estudios Alto-Aragoneses*. n.85, Huesca, 1978, pp.191-211; «La brujería en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII», en *Brujología. Congreso...*, pp.37-52.

[217] Julio CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo...*, capítulo 11 a 15.

[218] Julio CARO BAROJA: «De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)», en *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*. Barcelona, Ariel, 1970, pp.183-293.

[219] Gustav HENNINGSEN: *El abogado de las brujas...., passim*.

[220] Carlos ROMERO F.NOGUEIRA: «A migração do Sabbat. A presença estrangeira das bruxas européias no imaginário ibérico», en*Espacio, Tiempo y Forma*. Serie IV, Historia Moderna, t.V, UNED, 1992, pp.9-30.

[221] Francisco BETHENCOURT: *O Imaginário da magia. Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa, Projecto Universidade Aberta, 1987.

[222] Francisco BETHENCOURT: «Portugal: a Scrupulous Inquisition», en Bengt ANKARLOO y Gustav HENNINGSEN: *Early Modern European Witchcraft...*, pp.414-421.

[223] William MONTER: «Scandinavian Witchcraft in Anglo-American Perspective», en Bengt ANKARLOO y Gustav HENNINGSEN (eds.): *Early Modern European Witchcraft...*, pp. 425-434.

[224] Bengt ANKARLOO: «Sweden: The Mass Burnings...», p.288.

[225] *Ibid.*, pp.290-299.

[226] Jens JOHANSEN: «Denmark: The Sociology of Accusations..., pp.340-365. Para Dinamarca puede verse también el artículo de Gustav HENNINGSEN: «Witchcraft in Denmark», en *Folklore*, n.93, 1982, pp.131-137.

[227] Hans Eyvind NAESS: «Norway: The Criminalogical Context», en Bengt ANKARLOO y Gustav HENNINGSEN (eds.): *Early Modern European Witchcraft...*, pp.372-376.

[228] Antero HEIKKINEN y Timo KERVINEN: «Finland: The Male Domination», en *ibid.*, pp.323-330.

[229] Maia MADAR: «Estonia I: Werewolves and Poisoners», en *ibid.*, pp.268-271.

[230] Kirsten Hastrup: «Iceland: Sorcerers...», pp.386-387.

[231] Cfr.Peter BURKE: «The Comparative Approach to European Witchcraft», en *ibid.*, p.440; Gabor KLANICZAY: «Hungary: the accusations and the...,», pp.231-232; Christina LARNER: *Enemies of God...*, p.19.

[232] Gabor KLACNIZAY: «Hungary: the accusations and the...», pp.220- 235.

[233] Russell ZGUTA: «Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia», en *American Historical Review*, v.82, n.5, diciembre de 1977, pp.1187-1207.

BIBLIOGRAFIA

Agrimi, Jole y Crisciani, Chiara: «Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la vetula (XIII-XV siécle)», en *Annales E.S.C.*, 48e.année, n.5, septiembre-octubre 1993.

Anglo, Sidney (ed.): *The damned art: essays in the literature of witchcraft.* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977.

Ankarloo, Bengt y Henningsen, Gustav (eds.): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries.* Clarendon Press, Oxford, 1993.

Ankarloo, Bengt: «Sweden: The Mass Burnings (1668-1676)», en *ibid.*

Auge, Marc: «Ici et ailleurs: sorciers du bocage et sorciers d'Afrique», en *Annales, E.S.C.*, 34e.année, n.1, enero-febrero 1979.

Barrio Moya, José Luis: «El inquisidor Alonso de Salazar y Frías: el inventario de sus bienes», en *Boletín de la Real Academia de la Historia.* Madrid, t.CLXXXIV, cuaderno 1, enero-abril 1987.

Bastos, Cristina: «Bruxas e bruxos no Nordeste Algarvio. Algumas representaçoes da doença e da cura», en *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, v.XXV, fasc.2-4, 1985.

Bavoux, Francis: *La sorcellerie au pays de Quingey.* Besançon, Servir, 1947.

Behringer, Wolfgang: "Allemagne, mère de tant de sorcières: Au coeur des persécutions", en R. Muchembled (dir.): *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nous jours.* París, Armand Colin, 1994.

Bennassar, Bartolomé y otros: *Inquisición Española. Poder político y control social.* Barcelona, Crítica, 1981.

Bethencourt, Francisco: *O Imaginário da magia. Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI.* Lisboa, Projecto Universidade Aberta, 1987.

Bethencourt, Francisco: «Portugal: a Scrupulous Inquisition», en Ankarloo, Bengt y Henningsen, Gustav: *Early Modern European Witchcraft...*

Blanco, Juan Francisco: *Brujería y otros oficios populares de la magia.* Valladolid, Ámbito, 1992.

Blázquez Miguel, Juan: *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España.* Toledo, Gráficas Campoamor, 1989.

Bolton, Ralph: «Kallawa sorcery: description of a session», en *Congresso Internazionale degli americanisti. Atti*, v.2, Roma-Génova, 1972.

Bondi, Claudio: *Strix. Medichesse, streghe e fattucchiere nell'Italia del Rinascimento.* Roma, Lucarini, 1989.

Bonomo, Giuseppe: *Caccia alle streghe: La credenza nelle streghe del secolo XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia.* Palermo, 1959.

Boyer, Paul y Nissembaum, Stephen: *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft.* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974.

Bravo, Elia Nathan: «El diablo y las brujas: una religiosidad del miedo», en *Medievalia*, 13, abril de 1993, México.

Briggs, Robin: «Brujería y mentalidad popular en Lorena, 1580-1630», en Brian Vickers: *Mentalidades ocultas y mentalidades científicas en el Renacimiento.* Madrid, Alianza, 1990.

Broye, Christian: *Sorcellerie et supertitions á Genève (XVIe-XVIIIe.siècle).* Ginebra. Le Concept moderne, 1990.

Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones. Madrid, Seminarios y ediciones S.A., 1975.

Burke, Peter: «The Comparative Approach to European Witchcraft», en Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen: *Early Modern European Witchcraft...*

Cabezudo Astrain, José: «La brujería aragonesa según dos procesos de la Inquisición», en *Brujología. Congreso...*

Camus, Dominique: *Pouvoirs sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie.* Paris, Imago, 1988.

Canosa, R.: *Gli ultimi roghi. La fine della caccia alle streghe in Italia.* Roma, 1983.

Caporael, Linda: «Ergotism: the Satan loosed in Salem?», en *Science*, 192, abril de 1976.

Cardini, Franco: *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval.* Barcelona, Península, 1982.

Caro Baroja, Julio: *Las brujas y su mundo.* Madrid, Alianza, 1990.

Caro Baroja, Julio: «De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)», en *Inquisición, brujería y criptojudaísmo.* Barcelona, Ariel, 1970.

Caro Baroja, Julio: «Martín del Río y sus Disquisiciones Mágicas», en *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio.* Madrid, Alianza, 1970.

Caro Baroja, Julio: «Arquetipos y modelos en la historia de la brujería», en *Ritos y Mitos equívocos.* Madrid, Itsmo, 1974.

Caro Baroja, Julio: *Brujería vasca. Estudios vascos V. San Sebastián*, Txertoa, 1988.

Caro Baroja, Julio: *Vidas mágicas e Inquisición.* Madrid, Itsmo, 1992, 2 v.

Castaneda, Carlo: *Las enseñanzas de Don Juan.* México, F.C.E., 1992.

Ceballos Gómez, Diana Luz: *Hechicería, brujería, e Inquisición en el Reino de Nueva Granada. Un duelo de imaginarios.* Medellín, Editorial Universidad Nacional, 1994.

Charpentier, Josane: *La sorcellerie en Pays Basque.* Paris, Libraire Guénégaud, 1977.

Chaunu, Pierre: «Sur la fin des sorciers au XVIIe.siècle. Rapports sociaux et répressions dans la societé d'Ancien Régime», en *Annales E.S.C.*, 24e.année, n.4, julio-agosto de 1969.

Han Choffat, Pierre: *La sorcellerie comme exutoire. Tensions et conflits locaux: Dommartin, 1524-1528.* Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale. 1989.

Cirac Estopiñan, Sebastián: *Los procesos de hechicería en Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca).* Madrid, CSIC, 1942.

Clark, Stuart: «Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft», en: *Past and Present*, n.87, 1980.

Cohn, Norman: *Los demonios familiares de Europa.* Madrid, Alianza, 1987.

Contreras, Jaime: *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia.* Madrid, Akal, 1982.

Cordente Martinez, Heliodoro: «Psicosis brujeril surgida en Cuenca a principios del siglo XVI. Sus causas, efectos y consideraciones», en *Primer Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, 1985, t.VI.

Coronas, Luis: *El inquisidor de las brujas.* Salamanca, Instituto de Estudios Giennenses, 1981.

Cuevas Torresano, María Luz de las: «Inquisición y hechicería. Los procesos inquisitoriales de hechicería en el Tribunal de Toledo durante la primera mitad del siglo XVII», en *Anales Toledanos* n.13, pp.65-78).

De Certeau, Michel (ed.): *La possession de Loudun.* Paris, Gallimard, 1990.

Dedieu, Jean Pierre: *L'Administration de la Foi. L'Inquisition de Tolede (XVI-XVIIIe.siécle).* Madrid, Casa de Velázquez, 1989.

Delcambre, Etienne: *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVIe. et au XVIIe. siècle.* Nancy, 1947-1951.

Delcambre, Etienne: «La psychologie des inculpés lorrains de sorcellerie», en *Revue historique de droit français et étranger.* 32e.année, 1954.

Delumeau, Jean: *El miedo en Occidente (siglos XIV- XVIII).* Barcelona, Taurus, 1989.

Demos, John P.: «Underlying Themes in the Witchcraft of Seventeenth-Century New England», en *American Historical Review*, v.LXXV, n.5, junio 1970.

Demos, John P.: *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England.* Oxford University Press, 1982.

Douglas, Mary: «Witch beliefs in Central Africa», en *Africa*, 37, 1967.

Douglas, Mary (ed.): *Witchcraft confessions and accusations.* Londres, Tavistock, 1970.

Dupont Bouchat, S. (dir.): *La sorcellerie dans les Pays-Bas/De Hekserij in de Nederlanden. Anciens pays et assamblées d'Etat/Standen en Landen.* Paris, 1987.

Dupont Bouchat, S. (dir.): "Le diable apprivoisé. La sorcellerie revisitée. Magie et sorcellerie a XIXe. siècle". En: Muchembled, R. (dir.): *Magie et surcellerie en Europe...*

Eimeric, Nicolau-Peña, Francisco: *El Manual de los Inquisidores.* Barcelona, Muchnick, 1983.

Eliade, Mircea: «Algunas observaciones sobre la brujería europea», en *Ocultismo, brujería y modas culturales.* Buenos Aires, Marymar, 1977.

Eliade, Mircea: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México, F.C.E., 1992.

Evans Pritchard, E.E.: *Brujería, magia y oráculo entre los azande.* Barcelona, Anagrama, 1976.

Ewen, C.L.: *Witch Hunting and Witch Trials.* Londres, Kegan Paul, 1929.

Faron, Louis C.: «Shamanism and Sorcery Among the Mapuche (Araucanians) of Chile», en R.Manners (ed.): *A proccess and pattern culture; essays in honor of Julian Steward*, Chicago, 1964.

Favret-Saada, Jeanne: *Les mots, la mort, les sorts.* Paris, Gallimard, 1977.

Febvre, Lucien: «Sorcellerie, sotise ou révolution mentale?», en *Annales E.S.C.*, 3e.année, n.1, enero-marzo 1948.

Ferlampin, Christine: «Le sabbat des 'vielles barbues' dans Perceforest», en *Le Moyen Age. Revue d'histoire et de philologie*, nn.3-4, Bruselas, 1993.

Fernandez Nieto, Manuel (ed.): *Proceso a la brujería.* Madrid, Tecnos, 1989.

Filhol, René: «Procés de sorcellerie á Bressuire (Août-Septembre 1475)», en *Revue historique de droit français et étranger*, 42e.année, 1964.

Foa, A.: "Andare a piedi al sabba. Appunti da una ricerca", en Boesch Gajano, S. y Scaraffia, L. (eds.): *Luoghi sacri e spazi della santità.* Turín, 1990.

Foucault, Michel: «Las desviaciones religiosas y el saber médico», en Le Goff, Jacques (comp.): *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII.* Madrid, Siglo XXI, 1987.

Foucault, Michel: «Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII», en *La vida de los hombres infames.* Montevideo, Altamira, 1993.

Frazer, James George: *La rama dorada. Magia y religión.* México, F.C.E., 1992.

Gari Lacruz, Angel: «Variedad de competencias en el delito de brujería en Aragón 1600-1650», en *Argensola. Revista del Instituto de Estudios Alto-Aragoneses.* n.85, Huesca, 1978.

Gari Lacruz, Angel: «La brujería en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII», en *Brujología. Congreso ...*

Gentilcore, David: *From Bishop to Witch: the system of the sacred in Early Terra d'Otranto.* Manchester U.P., 1992.

Gijswijt-Hofstra, Marijke y Frijhoff, Willem (eds.): *Witchcraft in the Netherlands from the fourteenth to the twentieth Century.* Rotterdam U.P., 1991.

Ginzburg, Carlo: *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI et XVII siècle.* Paris, Flammarion, 1984.

Ginzburg, Carlo: «Brujería y piedad popular. Notas a propósito de un proceso de 1519 en Módena», en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia.* Barcelona, Gedisa, 1989.

Ginzburg, Carlo: *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre.* Barcelona, Muchnick, 1991.

Gonzalez, Alberto Rex: «Las exequias de Painé Guor. El suttee entre los araucanos de la llanura», en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología,* v.XIII, Buenos Aires, 1979.

Granjel, Luis S.: «Medicina y brujería», en *Cuadernos de Historia de la Medicina Española,* v.XI, 1972, Universidad de Salamanca.

Grey, George: «The two sorceres», en William LESSA y Evon VOGT (comps.): *Reader in comparative religion.An Anthropological Approach.* Nueva York, Harper & Row, 1965.

Hansen, Chadwidk: *Sorcellerie á Salem.* Paris, Denoel, 1971.

Hansen, J.: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahne und der Hexenverfolgung im Mittelalter.* Bonn, 1901.

Harner, Michael: «The role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft», en Harner, Michael (ed.): *Hallucinogens and Shamanism.* Oxford University Press, 1973.

Harris, Marvin: *Vacas, cerdos, guerras y brujas.* Buenos Aires, Alianza, 1991.

Hastrup, Kirsten: «Iceland: Sorcerers and Paganism», en Ankarloo, Bengt y Henningsen, Gustav: *Early Modern European Witchcraft...*

Heikkinen, Antero y Kervinen, Timo: «Finland: The Male Domination», en *ibid.*

Henningsen, Gustav: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición Española.* Madrid, Alianza, 1983.

Henningsen, Gustav: «Witchcraft in Denmark», en *Folklore,* n.93, 1982.

Henningsen, Gustav: «The Ladies from Outside: An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath», en Bengt ANKARLOO y Gustav HENNINGSEN (eds.): *Early Modern European Witchcraft...*

Holmes, Clive: «Women: witnesses and witches», en *Past and Present* n.140, agosto de 1993.

Hughes, Pennethorne: *La brujería.* Barcelona, Bruguera, 1974.

Idoate, Florencio: «Brujerías en la montaña de Navarra en el siglo XVI», en *Hispania Sacra.* Madrid, v.VI, n.7, 1951, 1er.semestre.

Idoate, Florencio: «Los brujos del valle de Araiz», en *Brujología. Congreso...*

Idoate, Florencio: *Un documento de la Inquisición sobre brujería en Navarra.* Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1972, n.20;

Idoate, Florencio: *La brujería en Navarra y sus documentos.* Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1978.

Idoate, Florencio: «Brujos y brujas», en *Rincones de la Historia de Navarra.* Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1979, v.III.

Idoyaga Molina, Matilde: «La bruja pilagá», en *Scripta Ethnologica*, n.V, parte 2, Buenos Aires, 1978-1979.

Johansen, Jens Christian: «Denmark: The Sociology of Accusations», en Ankarloo, Beng y Henningsen, Gustav: *Early Modern European Witchcraft...*

Julliard, André: "Le malheur des sorts. Sorcellerie d'aujourd'hui en France", en Muchembled, R. (dir.): *Magie et Sorcellerie en Europe...*

Kamen, Henry: *La Inquisición Española.* Barcelona, Crítica, 1988.

Kamen, Henry: «Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición», en Angel ALCALA y otros: *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial.* Barcelona, Ariel, 1984.

Kennedy, John: «Psychological and social explanations of witchcraft», en*Man*, 2, 1967.

Kieckhefer, Richard: *European Witch Trials: their fondations in popular and learned culture 1300-1500.* Londres, Routledge, 1976.

Kieckhefer, Richard: *La magia en la Edad Media.* Barcelona, Crítica, 1992.

Kittredge, George L.: «A typical case of Witchcraft in Old England», en Lessa, William y Vogt, Evon (comps.): *Reader in comparative religion...*

Klaniczay, Gabor: «Hungary: The accusations and the Universe of Popular Magic», en Ankarloo, Bengt y Henningsen, Gustav: *Early Moderne European Witchcraft...*

Klaniczay, Gabor: «Shamanistic Elements in Central European Witchcraft», en Mihály Hoppal (ed.): *Shamanism in Eurasia.* Gottingen, 1984.

Klaniczay, Gabor: «Miraculum y maleficium. Algunas reflexiones sobre las mujeres santas de la Edad Media en Europa Central», en *Medievalia* 11, Universidad Autónoma de Barcelona, 1994.

Klaniczay, Gabor: "Bûchers tardifs en Europe centrale et orientale", en Muchembled, R. (dir.): *Magie et Sorcellerie en Europe...*

Kligman, Gail: *Calus: Symbolic Transformation in Romanian Ritual.* Chicago y Londres, 1981.

Kluckhohn, Clyde: «Functions and Dysfunctions of Navaho Witchcraft», en Milton Yinger, J.: *Religion, society and the individual.* Nueva York, McMillian, 1957.

Kramer, Heinrich-Sprenger, Jacobus: *Malleus Maleficarum.* Buenos Aires, Orión, 1975.

Kunke, Michael: *Highroad to the Stake. A Tale of Witchcraft.* Chicago U.P., 1987.

Larner, Christina: *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland.* Baltimore, The John Hopkins University Press, 1981.

Larner, Christina: *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief.* Oxford, Basil Blackwell, 1984.

Lea, Henry Charles: *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age.* Paris, A.Picard, 1901-1902.

Lea, Henry Charles: *Materials toward a History of Witchcraft.* Nueva York, 1957, 3 v.

Lea, Henry Charles: *Historia de la Inquisición Española.* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, v.III.

Le Roy Ladurie, Emannuel: *La bruja de Jasmin.* Barcelona, Argos Vergara, 1984.

Levack, Brian: *The Witch-Hunt in Early Modern Europe.* Londres, Longman, 1987.

Levi-Strauss, Claude: «El hechicero y su magia», en *Antropología Estructural.* Barcelona, Paidos, 1992.

Lison Tolosana, Carmelo: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia.* Madrid, Akal, 1979.

Lison Tolosana, Carmelo: *Demonios y exorcismos en los siglos de Oro.* Madrid, Akal, 1990.

Lison Tolosana, Carmelo: *Las brujas en la historia de España.* Madrid, Lavel, 1992.

Luhrmann, T.M.: *Persuasions of the Witch's Craft. Ritual Magic and Witchcraft in Present-day England.* Oxford. Basil Blackwell, 1990.

MacFarlane, Alan: *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study.* Prospect Heights (Illinois), Waweland Press inc., 1991.

Madar, Maia: «Estonia I: Werewolves and Poisoners», en Ankarloo, Bengt y Henningsen, Gustav: *Early Modern European Witchcraft...*

Mair, Lucy: *La brujería en los pueblos primitivos actuales*. Madrid, Guadarrama, 1969.

Malinowsli, Bronislaw: Los argonautas del Pacífico Occidental. Barcelona, Planeta, 1986,

Mandrou, Robert: *Magistrats et sorciers en France au XVIIe. siècle*. Paris, Plon, 1967.

Mantini, Silvia: "Gostanza de Libbiano, curandera y bruja (1534-?)", en O. Niccoli (ed.): *La mujer del Renacimiento*. Madrid, Alianza, 1993.

Martin, Ruth: *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*. Oxford, Basil Blackwell, 1989.

Martínez, Elviro: *Brujería asturiana*. León, Editorial Everest, 1987.

Martino, Ernesto de: *Le monde magique. Parapsychologie, ethnologie et histoire*. Verviers (Bélgica), Marabout Université, 1967.

Marwick, Max: «The social context of Cewa witch-beliefs», en *Africa*, XXII, 2 y 3, 1952.

Matosian, M.K.: «Ergot and the Salem witchcraft trials», en *American Scientist*, 70, 1982.

Michelet, Jules: *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*. Madrid, Akal, 1987.

Middleton, John y Winter, E.H. (comps.): *Witchcraft and sorcery in East Africa*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

Midelfort, H.C.Erik: *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562-1684*. Stanford University Press, 1972.

Micthell, William: «Sorcellerie chamanique: 'sangumá chez les Lujere du cours supérieur de Sépil», en *Journal de la Societé des Oceanistes*, 56-57, Paris, septiembre-diciembre de 1977.

Montagnes, Bernard: «Le rumeur de Mormoiron. Comment naît une accusation de sorcellerie en 1618», en *Annales du Midi*. t.92, n.149, octubre-diciembre de 1980.

Monter, William: «Witchcraft in Geneva, 1537-1662», en *Journal of Modern History*, v.XLIII, n.1, marzo de 1971.

Monter, William: *Witchcraft in France and Switzerland: the borderlands during the Reformation*. Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1976.

Monter, William: *La otra Inquisición. La Inquisición Española en la corona de Aragón, Navarra, el país Vasco y Sicilia*. Barcelona, Crítica, 1992.

Monter, William: «Scandinavian Witchcraft in Anglo-American Perspective», en Ankarloo, Bengt y Henningsen, Gustav (eds.): *Early Modern European Witchcraft...*

Monter, William: "Porsuites précoces. La sorcellerie en Suisse", en Muchembled, R. (dir.): *Magie et Sorcellerie en Europe...*

Muchembled, Robert: «Sorcellerie, culture populaire et christianisme au XVIe.siècle principalemente en Flandre et en Artois», en *Annales, E.S.C.*, 1973.

Muchembled, Robert: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe.siècle)*. Paris, Flammarion, 1978.

Muchembled, Robert: *Les derniers bûchers. Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV*. París, Ramsay, 1981.

Muchembled, Robert: «L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVIe et XVIIe siècles», en *Annales, E.S.C.*, marzo-abril de 1985.

Muchembled, Robert: *Sorcières, justice et societé aux XVIe. et XVIIe. siècles*. París, Imago, 1987.

Muchembled, Robert: *La sorcière au village (XV-XVIIIe.siècle)*. París, Gallimard, 1991.

Muchembled, Robert: «Satanic Myths and Cultural Reality», en Ankarloo, Bengt y Henningsen, Gustav: *Early modern european witchcraft...*

Muchembled, Robert et alii: *Prophétes et sorcières dans les Pays-Bas (XVe.-XVIIIe.siècle)*. Paris, Hachette, 1978.

Muchembled, Robert (dir.): *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age á nous jours*. Paris, Armand Colin, 1994.

Murray, Margaret A.: *El dios de los brujos*. México, F.C.E., 1986.

Nadel, Frederick: «Witchcraft in four african societies: en essay in comparisson», en *American Anthropologist*, v.5, 1954.

Naess, Hans Eyvind: «Norway: The Criminalogical Context», en Ankarloo, Bengt y Henningsen, Gustav (eds.): *Early Modern European Witchcraft...*

Nash, Dennison: «A convergence of Psychological and Sociological Explanations of Witchcraft», en *Current Anthropology*, v.14, n.5, Chicago, diciembre 1973.

Nash, June: «Epoca para cazar brujos. Estudio comparativo de algunas comunidades mayas de Chiapas, México», en *Estudios de Cultura Maya*, v.IX, México, 1973.

Newall, Venetia: *The witch figure.* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973.

Oates, Caroline: «Metamorfosis y licantropía en el Franco Condado, 1521-1643», en *Fragmentos para una historia del cuerpo.* Madrid, Taurus, 1990, v.3.

Ostorero, Martín: *«Folatrer avec les démons». Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448).* Lausanne, Cahiers lausannois hisoire médiévale, 1995.

Paccagnini, Ermanno: «In materia de streghârie», en Farinelle, Giuseppe-Paccagnini, Ermanno: *Processo per stregoneria a Caterina de Medici.* Milan, Rusconi, 1989.

Parrinder, Geoffrey: *La brujería.* Buenos Aires, Eudeba, 1963.

Patterson, Mary: «Sorcery and Witchcraft in Melanesia: an ethnographic survey», en *Oceania*, v.XLV, n.3, Sidney, Marzo de 1975.

Peters, Edward: *The magician, the witch and the law.* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1978.

Pfister, Charles: «Nicolas Remy et la sorcellerie en Lorraine a la fin du XVIe.siècle», en *Revue Historique*, t.93, enero-abril 1907.

Pitt-Rivers, Julian: *The Image of the Witch: The Nagual.* Working paper for Association of Social Anthropologists, Cambridge, Abril de 1968.

Quaife, G.R.: *Magia y brujería. Las brujas y el fanatismo religioso.* Barcelona, Crítica, 1989.

Real, Carlos Alonso del: «La brujería en Galicia», en *Brujología. Congreso...*

Reguera, Iñaki: *La Inquisición Española en el País Vasco.* San Sebastián, Txertoa, 1984.

Martín del Río, S.J.: *La magia demoníaca (libro II de las Disquisiciones Mágicas).* Madrid, Hiperión, 1991.

Robbins, Rossell Hope: *The encyclopedia of witchcraft and demonology.* Nueva York, Bonanza Books, 1981.

Romero F. Nogueira, Carlos: «A migração do Sabbat. A presença estrangeira das bruxas européias no imaginário ibérico», en *Espacio, Tiempo y Forma.* Serie IV, Historia Moderna, t.V, UNED, 1992.

Rose, Elliot: *A Razor for a goat: a discussion of certain problems in the history of witchcraft and diabolism.* Toronto, Univesity of Toronto Press, 1962.

Rosenzvaig, Eduardo: «Los hechiceros, una variante colonial americana de los brujos», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.522, diciembre de 1993, Madrid.

Russell, Jeffrey Burton: *Witchcraft in the Middle Ages.* Ithaca, Cornell University Press, 1972.

Scott, Sir Walter: *Letters on Demonology and Witchcraft.* London, George Routledge and sons, 1884.

Sharon, Douglas: *El Chamán de los Cuatro Vientos.* México, Siglo XXI, 1980.

Sharpe, James: "Les Îles Britanniques: une vue d'ensemble", en Muchembled, R. (dir.): *Magie et sorcellerie en Europe...*

Schmitt, Jean Claude: *Historia de la superstición.* Barcelona, Crítica, 1992.

Soman, Alfred: «Les procés de sorcellerie au Parlament de Paris (1565-1640)», en *Annales, E.S.C.*, 32e.année, n.4, julio-agosto 1977.

Spanos, N.P. y Gottlieb, Jack: «Ergotism and the Salem Village witch trials», en *Science*, 194, diciembre de 1976.

Summers, Montague: *The history of witchcraft and demonology.* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973 (edición original de 1926).

Thomas, Keith: *Religion and the decline of magic.* Londres, Penguin Books, 1991.

Thorndyke, Lynn: *A history of magic and experimental science.* Nueva York y Londres, Columbia U.P., 1923.

Trevor-Roper, Hugh R.: *The European Witch-Craze of the sixteenth and seventeenth centuries and other essays.* Nueva York, Harper, 1969.

Turner, Victor: «Brujería y hechicería: taxonomía versus dinámica», en: *La selva de los símbolos.* Madrid, Siglo XXI, 1990.

Walker, D.P.: *Spiritual to Demonic Magic from Ficino to Campanella.* The Warburg Institute, University of London, 1958.

Webster, Charles: *De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna.* México, F.C.E., 1988.

Whiting, Beatrice B.: *Paiute sorcery.* Nueva York, Viking Fund, 1950.

Wilson, Monica: «Witch Beliefs and Social Structure», en *American Journal of Sociology*, 56, 1951.

Wilson, Peter: «The outcast and the prisoner: models of witchcraft and schizophrenia», en *Man*, v.13, n.1, 1978.

Zinsko Garmendia, Beñat: «El tribunal inquisitorial de Logroño», en *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, n.13, Logroño, diciembre de 1987.

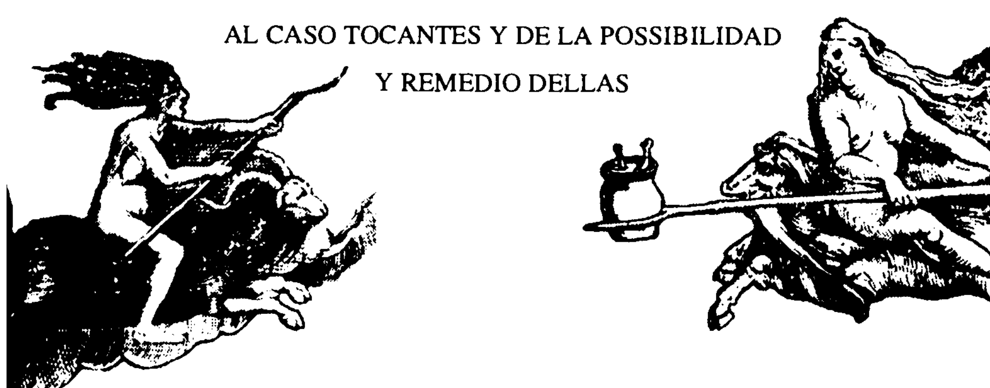
Zguta, Russell: «Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia», en *American Historical Review*, v.82, n.5, diciembre de 1977.

TRATADO MUY SOTIL Y BIEN FUNDADO
DE LAS SUPERSTICIONES Y HECHIZERÍAS

Y VANOS CONJUROS Y ABUSIONES: Y OTRAS COSAS

AL CASO TOCANTES Y DE LA POSSIBILIDAD

Y REMEDIO DELLAS



del Reverendo Padre
Fray Martín de Castañega



LOGROÑO
MDXXIX

AL MUY ILUSTRE Y REVERENDÍSIMO SEÑOR DON ALONSO DE CASTILLA, OBISPO DE CALAHORRA Y LA CALZADA, ETC. SU INDIGNO Y AFICIONADO ORADOR FRAY MARTÍN DE CASTAÑEGA[1] CON TODA REVERENCIA Y SUBJECIÓN

REVERENDÍSIMO Señor: A los señores presentes debemos servicios, y, a los pasados, loores: así yo, viviendo todos mis días naturales, no querría que otro fuese más su servidor; y de sus loores dignísimos (ninguno) otro será el predicador; porque a lo primero muchos respetos me convidan, y, a lo segundo, el bien común me obliga.

Alludit Ambrosium in Sermone unius pontificis

Pues deseando alumbrar a los cristianos simples con la pequeña lumbre que Cristo me quiso comunicar, y servir en ello a Vuestra ilustre Señoría, ordené y compuse este TRATADO DE LAS SUPERSTICIONES Y HECHICERIAS[2] en lengua castellana, para que los visitadores y curas, y aún todos los clérigos deste su muy honrado y grande obispado,[3] lo tengan entre manos; por ser la materia peregrina y que no se halla por los dotores así recolegida, particularizada, ni declarada, ni a los casos que acaecen aplicada.[4] El cual, a mi ver, no sólo aprovechará a los simples para apartarlos de sus errores y engaños diabólicos, mas aun es necesario para quitar muchas ignorancias que muchos, que, presumiendo de letrados, niegan las maneras de las supersticiones y hechicerías, que aquí se ponen, declaran y persua-

Ethico.j.

den;[5] y por obra (en especial en estos tiempos) en algunas partes del obispado se descubren.[6] Y cuando quise poner mano en ello pensé, como todos los que escriben en estos nuestros tiempos, aunque sea Erasmo, a los papeleros se pueden comparar, los cuales con papeles viejos, molidos y desatados, tornándolos a coger en el marco de su arte, hacen nuevo papel. Todo lo que de los antiguos está escrito, ¿qué son si no unos papeles viejos? ¿Yqué otra cosa hacen los modernos sino molerlos y desatarlos, con las inteligencias y glosas que les sobreponen? Porque ni éstas nacen de otra parte, que todas las aguas allá se tornan de donde salen, y de allí cada uno, con el marco del entendimiento que recibió y le cabe, coge cuanto y como puede, y dándole un buen lustre fresco hace nuevo papel de escritura, que parece que tiene otra blancura y hermosura que primero no tenía; mas en la verdad de los papeles viejos sale todo lo que monta y tiene vigor, porque no es razón que se niegue aquella sentencia que dice: En los antiguos está la sabiduría.

Ecclesia,j.

Job.xij.

Si Salomón en su tiempo dijo que nadie puede mostrar cosa que sea reciente y nueva, y siguiendo esto el Cómico afirmó que ningún dicho había que no fuese dicho primero, ¿quién presumirá agora que dice o escribe algo que nunca fue oído, escrito ni leído? ¿Cómo después de aquellos tiempos, y antes destos nuestros, tantos y tales escritores hayan pasado cuales nunca primero hubo en el mundo?

Ecclesia.j

Terenti Comedia.iiij

Después de Salomón fueron y escribieron todos los profetas, excepto su padre David; después se escribieron aquellas incomprehensibles y maravillosas sentencias y dotrina de Jesucristo, fuente y mar de todas las escrituras verdaderas. Después fueron los nombrados filósofos naturales y morales. Después los matemáticos especulativos y muy grandes calculadores. Después los curiosos perspectivos de los rayos visuales. Después los altilocuos poetas y los facundos oradores. Después las leyes políticas ordenadas de los Emperadores. Después los estatutos de la Iglesia en los decretos y decretales. Después tantos y tan grandes dotores

Apocali.j.

en todas las Facultades. Pues si la sentencia de Salomón en su tiempo fué verdadera no sé quien más querrá decir que agora hace papel de trapos y no de papeles viejos. Esta arrogancia a muchos hace desviar del camino real y, queriéndose mostrar sabios, publican su locura y ceguedad; y, presumiendo de enseñar otras sendas y atajos, que estaban desechados, cubiertos de zarzas y olvidados, descúbrenlos como nuevos, y guían y llevan por ellos a los simples y curiosos a parar en unos peligrosos despeñaderos.

Ad roma.j

Algún día, seyendo yo más mozo y leyendo las artes, solía pensar que algo sacaba de mi ingenio que en ninguna otra parte lo había visto ni oído; mas después (aunque no así junto y ordenado) todo lo hallaba en los que primero habían leído y enseñado; y entonces venía en conocimiento de como los que son símiles en los ingenios y complexiones serían conformes en los pareceres y opiniones; y aun lo que el uno sueña, soñaría el otro, cuando sobre una mesma complexión en diversos, unas mesmas causas concurriesen. Así que ninguna otra cosa me parece que hacen los que agora escriben, salvo que cogen lo que pueden, y no sino (como dicen) del agua vertida.[7] ¿Pues qué piensa V.R.S. hallarán en este tratado sino un poco de lo que he cogido con mi pequeñuelo marco de la pila de los dotores, donde tantos papeles viejos de diversas facultades están molidos y desatados en las aguas de la sabiduría delectable?[8]

Razonablemente he procurado, por darle el mejor lustre posible con colores retóricos y persuasivos, según que la materia lo pide; porque como los cuerpos humanos unos rostros de su naturaleza no tienen suficientes colores repartidos y proporcionados, de donde resulta la hermosura de la cara, y otros tienen necesidad de compostura por arte e industria humana, asi algunas materias ellas se son tan hermosas por la conformidad que tienen con la razón natural, que no piden otros colores para persuadir ni halagar; mas otras hay (como esta de que hablamos), que es tan fea, desaliñada y descompuesta que parece bruja;[9] tan remota y

inq consistit pulchritudo naturalis alicuius facultatis.

apartada del entendimiento humano que no la puede ver, ni entender, y apenas creer; y para esta tal se requieren muchos atavíos, afeites y colores que no se hallan en su casa, para que el entendimiento venga a consentir en la posibilidad, y para que por los colores, aunque postizos y con postura prestada, parezca tan hermosa que sin verguenza viciosa, y con osadía virtuosa, pueda salir y parecer en plaza. Y cuando todo lo de mi parte faltase, V.R.S., cuya vida Jesucristo prospere, cubriéndola con su ilustrísimo manto, le dará tanto lustre que no sólo parezca discreta y hermosa, mas aun de ufana, desenvuelta y graciosa.

NOTAS

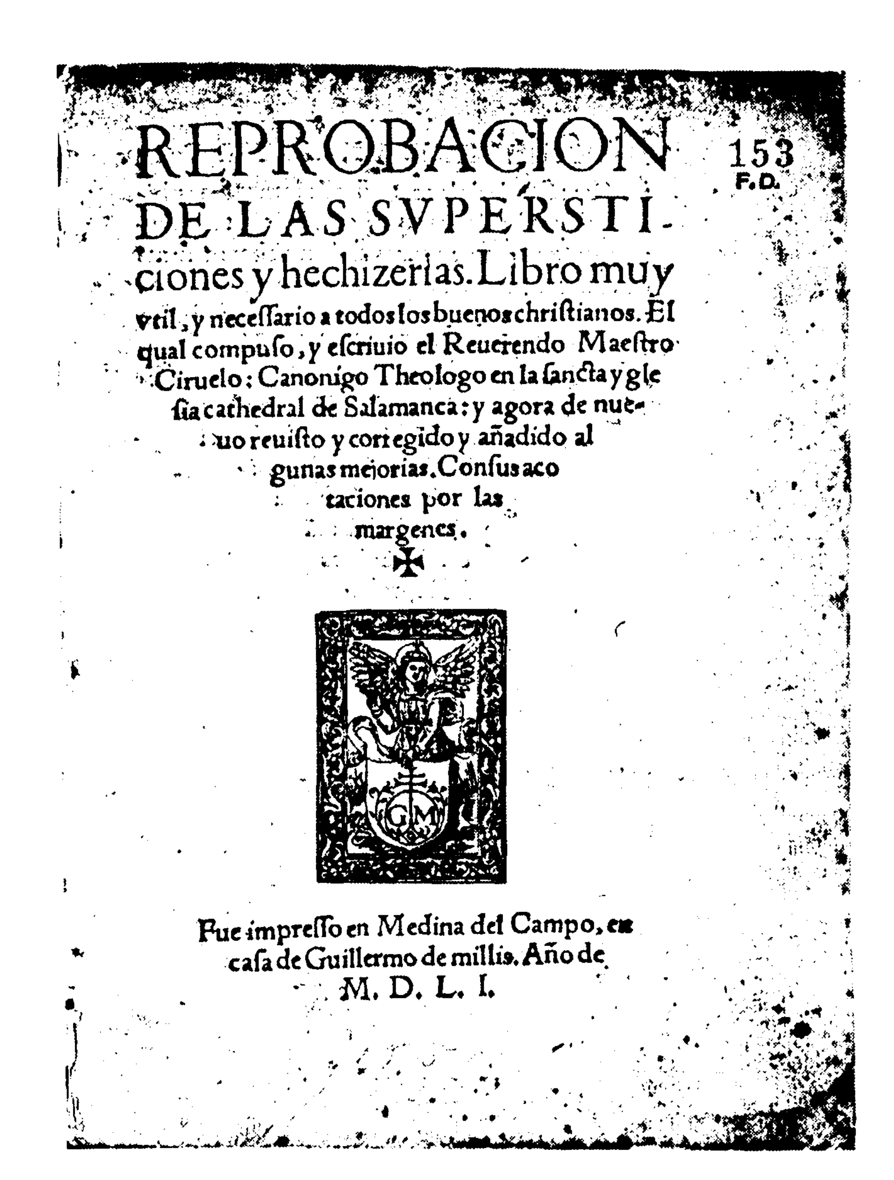
1 Son muy pocos los datos que se conocen sobre fray Martín de Castañega, al margen del hecho de haber sido el autor del tratado que comentamos; de hecho, la escasa información que sobre su vida poseemos ha sido extraída de las pocas menciones autobiográficas que aparecen en el texto. A diferencia del Maestro Pedro Ciruelo, autor de un tratado similar, dado a la estampa tan sólo un año después del de Castañega (en un curioso caso de coincidencia literaria, ya que ambos autores parecen haber carecido de información respecto del emprendimiento del otro), Castañega no realiza una carrera académica brillante. Su trabajo parece haber sido la prédica rural, y por este hecho habría sido elegido por el obispo de Calahorra para escribir un tratado antisupersticioso. Tampoco se conoce si el fraile escribió algún otro libro antes o después de su *Reprobación*. Extrañamente, tampoco aportan datos biográficos sobre él las historias sobre la orden franciscana escritas en los siglos XVI y XVII. Sabemos con certeza que fray Martín era franciscano, de la provincia de Burgos; el prelado calagurritano se refiere a él como «muy atizado teólogo y filósofo, y predicador para el dicho Santo Oficio por su majestad señalado».

2 Mientras que el tratado antisupersticioso de Pedro Ciruelo (Alcalá de Henares, 1530) cuenta con gran cantidad de ediciones en el siglo XVI en las principales ciudades españolas, la obra de Castañega tuvo escasa fortuna, cayendo prontamente en el olvido. Deben de haber influído en ello el lugar apartado de su edición (Logroño), y su tirada corta, costeada por el obispo local para lectura del clero diocesano. El mencionado trabajo de Ciruelo sobre tema similar y título semejante, puede haber contribuído también a la escasa repercusión del tratado del franciscano. Se trata de un libro rarísimo, tal como lo calificara Menéndez y Pelayo (*Historia de los heterodoxos españoles*. Buenos Aires, Emecé, 1945, libro V, cap.IV, p.391.), atento al hecho de que pocas bibliotecas cuentan con un ejemplar del mismo; la Nacional de Madrid no posee más que uno solo.
Luego de aquella edición príncipe, el tratado no volvió a ser editado hasta 1946 por la Sociedad de Bibliófilos Españoles, en una reproducción fiel del texto original pero carente de todo aparato crítico que ayudara a un análisis profundo del mismo.

3 El obispado de Calahorra y la Calzada tenía jurisdicción sobre la región de Logroño o La Rioja, situada en el valle del Ebro, entre el núcleo noroccidental del Sistema Ibérico (Demanda y Cameros), las sierras de Obarenes y Cantabria, desde la Bureba hasta la ribera de Navarra.
En los siglos XV y XVI la diócesis calagurritana se caracterizó por la peculiar atención prestada por sus prelados a las tareas de evangelización y adoctrinamiento de los fieles. Entre 1477 y 1482 el obispo titular de Demetríades, en ausencia del obispo propio de Calahorra reúne un sínodo en Logroño; en 1502 don Juan de Ortega celebra otra asamblea; entre 1509 y 1514 el obispo Juan de Velazco realiza varias veces la visita a la diócesis; en 1517 y 1522 Juan de Castellano de Villalba reúne dos sínodos en Logroño; don Alonso de Castilla (a cuyo pedido escribe Castañega el tratado que comentamos) reúne un sínodo en Logroño en 1528 y otro en 1529, en Nájera en 1530 y dos en Santo Domingo en 1537 y 1539; Antonio Ramirez de Haro reúne un sínodo en Calahorra en 1542 y otro en Santo Domingo; en 1544 Juan Yañez organiza otra reunión del clero diocesano; Juan Bernal Díaz reúne sínodos en Logroño en 1545, en Vitoria en 1546, en Calahorra en 1552, en Vitoria y Logroño en 1553. Se conservan, en el caso del obispo Velazco, testimonios de la visita diocesana que llevó adelante en 1510, en la villa de la Puebla de Arganzón: allí controló el cumplimiento de los preceptos relativos al sacramento del matrimonio, reprendió a los amancebados, mandó llevar los libros parroquiales, ordenó respetar los grados prohibidos de parentesco para contraer nupcias, recordó a los curas la obligación de controlar en los fieles el cumplimiento anual del precepto pascual, multó a los blasfemos, y mandó prender a quienes fueran hallados en las calles durante la misa mayor de los domingos y fiestas de guardar: en esta atenta visita realizada por el obispo de Calahorra aparecen ya las principales características de la lucha contra la cultura popular que Europa llevará adelante en las décadas posteriores.
En lo que a la Inquisición se refiere, una de las ciudades principales del obispado, Logroño, fue sede de un extenso y peculiar distrito inquisitorial, que se conformó de manera caprichosa según las circunstancias de la región lo fueron determinando. Inicialmente el obispado de Calahorra integraba el enorme distrito de Valladolid. El 23 de mayo de 1521, ante el avance de tropas francesas, el tribunal de Navarra, hasta entonces con sede en Navarra, se traslada a Calahorra; de hecho, los inquisidores navarros hacía tiempo que deseaban sustraer la jurisdicción calagurritana del distrito de Valladolid. Acabada la invasión, la Suprema ordena que los inquisidores navarros vuelvan a Pamplona. Sin embargo, a principios de 1522, aquellos todavía residen en la Rioja, y la Suprema les ordena permanezcan allí hasta

nueva orden. El tribunal vallisolitano pierde entonces definitivamente el obispado de Calahorra, que, inquisitorialmente hablando, conforma una unidad con Navarra. En 1539 Valladolid sufre una nueva mutilación: las provincias marítimas del obispado de Burgos, entre ellas el condado de Vizcaya y otras regiones vascas, pasan a depender del tribunal navarro-riojano.
Estos hechos contribuyen a explicar por qué repercutió tanto en La Rioja la psicosis brujeril navarra de la segunda mitad de la década de 1520, la cual fue el hecho desencadente del encargo que el obispo de Calahorra realiza a Castañega para la redacción del manual antisupersticioso.
BIBLIOGRAFÍA: Jaime CONTRERAS-Jean Pierre DEDIEU: «Geografía de la Inquisición Española: formación de los distritos 1470-1820», en *Hispania*, t.XL, n.144, Madrid, enero-abril 1980; J.I.REGUERA ACEDO: «Los comienzos de la Inquisición en Navarra», en *Principe de Viana*, nn.152-153, Pamplona, 1978; Fernando BUJANDA: «Libros parroquiales en la diócesis de Calahorra», en *Berceo* n.13, Logroño, 1949; B.ZINSKO GARMENDIA: «El tribunal inquisitorial de Logroño», en *Brocar* n.13, Logroño, diciembre 1977.

4 La afirmación de Castañega es rigurosamente cierta, en tanto que con su tratado está prácticamente fundando un nuevo género de literatura didáctico-moralizante: los manuales de reprobación de supersticiones. Existen antecedentes cercanos para este tipo de literatura (como el libro en latín de Martín de Arlés o Andosilla, editado en 1510 en Pamplona), o lejanos (como las vidas de santos, penitencias, manuales de confesores, o decretos conciliares, frecuentes desde el siglo V en adelante). Pero la novedad introducida por el franciscano y un año después por Pedro Ciruelo (cfr.n.2) es la redacción del texto en lengua vulgar, así como el orden y sistematización con el que se trata el tema; dicha circunstancia descarta que estas obras estén destinadas a las aulas o a las sutiles discusiones escolásticas. Los tratados escritos por Lope de Barrientos, durante su obispado en Cuenca (1445-1469), tales como el *Tractado de la divinança*, el *Tractado de Caso y Fortuna* y el *Tractado de los sueños* son verdaderos manuales antisupersticiosos, pero a diferencia de las obras de Arlés, Castañega y Ciruelo, nunca fueron dados a la imprenta, permaneciendo en la forma de manuscritos hasta el siglo XX (cfr. Lope de Barrientos: *Tractado de la divinança*. Edición crítica y estudio de Paloma Cuenca Muñoz. Exmo. Ayuntamiento de Cuenca, 1994).
Otros representantes del género son: *Reprobación de astrología judiciaria*,. anónimo de 1546; el *Tratado de la verdadera y falsa astrología*, de Juan de Horozco y Covarrubias, 1598; el *Tribunal de superstición ladina*, de Gaspar Navarro (1631). Función similar cumplía el *Manual de confesores y penitentes*, de Martín de Azpilcueta (1555).
Aunque en latín, puede incluírse también en la lista a *De Magia*, la última de las relecciones teológicas de fray Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca, 1539-1540, y el *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, de Benito Perer, 1603, entre otras.


REPROBACION 153 F.D.
DE LAS SVPERSTI-
ciones y hechizerias. Libro muy
vtil, y neceſſario a todos los buenos chriſtianos. El
qual compuſo, y eſcriuio el Reuerendo Maeſtro
Ciruelo: Canonigo Theologo en la ſancta ygle
ſia cathedral de Salamanca: y agora de nue-
uo reuiſto y corregido y añadido al
gunas mejorias. Con ſus aco
taciones por las
margenes.

Fue impreſſo en Medina del Campo, en
caſa de Guillermo de millis. Año de
M. D. L. I.

Portada de la edición de 1551 de la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de Pedro Ciruelo, manual antisupersticioso publicado en Alcalá de Henares un año después de la aparición del tratado de Fray Martín de Castañega.
Biblioteca Nacional de Buenos Aires.

[5] Este párrafo pone de manifiesto de manera clara el público amplio al que se dirige el autor.

[6] Probablemente se refiere al célebre brote brujeril que afecta diversas regiones de Navarra, en especial entre 1527 y 1528. Fueron ejecutadas aproximadamente cincuenta acusadas de brujería, y si bien el inquisidor local, Avellaneda, participó activamente, la autoridad judicial a cargo de la causa fue el Real Consejo de Navarra.

[7] Resulta curiosa esta digresión en una etapa de la historia de la cultura, en la cual, la cuestión de los «antiguos y modernos» constituía un tópico central en las discusiones de la época, y en la que muchos se atrevían ya a aseverar que los modernos habían por fin superado a los antiguos. Para el caso español véase José Antonio MARAVALL: *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento.* Madrid, Alianza, 1986.

[8] Pese a lo que parece sugerir este párrafo, la lectura del texto permite afirmar que Castañega no se basó solamente para la redacción del tratado en su formación libresca, por lo demás muy cuidada y hasta cierto punto refinada, sino también en sus experiencias y contactos personales con las costumbres y tradiciones populares.

[9] Pese a la existencia de mujeres jóvenes o de mediana edad, así como de cierto número de hombres entre los acusados de brujería, el estereotipo popular del que Castañega se hace aquí eco cristaliza en torno a la figura de la bruja vieja, fea y deforme.

PROVISIÓN DE SU R.S.

Don Alonso de Castilla, por la gracia de Dios y de la Sancta Iglesia de Roma Obispo de Calahorra y la Calzada, y del Consejo de sus Majestades, etc.: A los reverendos amados hermanos nuestros, Deán y Cabildos de las nuestras Iglesias de Calahorra y la Calzada, y a los venerables hermanos nuestros, dignidades, canónigos y beneficiados de las Iglesias colegiales, y a los amados arciprestes, vicarios, curas y clérigos deste nuestro obispado, salud y gracia: Nuestro oficio pastoral nos obliga a alumbrar a nuestros súbditos y encaminarlos por el camino verdadero de la Fe Católica, apartándolos de los errores, que, en parte por ignorancia, y en parte por astucia y malicia del demonio, y algunas veces por sobrada curiosidad de las personas nace. Y como en algunas partes deste nuestro obispado, permitiéndolo Dios Nuestro Señor, hayan padecido estos años pasados, tantos errores de supersticiones y hechicerías, y más, que algunos eclesiásticos y personas de merecimiento y letras han seido afrentados y penitenciados por la Santa Inquisición, por no estar bien introductos y dotrinados en la materia de las supersticiones y engaños diabólicos, por ser

materia exquisita, en que, aun los bien dotos, hasta agora han tenido contrarias maneras de hablar.[1]

Agora el R.P.Fray Martín de Castañega, muy artizado teólogo y filósofo, y predicador para el dicho Santo Oficio por su Majestad señalado, quiso tomar este trabajo y nos ha ofrecido este tratado, en que pone esta materia en muy sotil y claro estilo, para que todos sepan y entiendan la manera y posibilidad de los engaños del demonio, y conozcan las supersticiones y vanas curiosidades que entre los simples y curiosos pasan,[2] en lo cual, allende que ha servido mucho a Dios Nuestrò Señor, hanos dado tanto descanso, que mucha parte del cuidado que tenemos del remedio destas supersticiones nos ha quitado; porque es cierto que, teniendo y leyendo este tratado, así serán alumbrados en todas las cosas que a esta materia tocan, que no ternán para ello necesidad de más libros ni dotores, y otras muchas particularidades sabrán que a su oficio pertenecen.

Por ende, porque una dotrina y lumbre, de tanta necesidad no quede por negligencia sin que en las manos y ante vuestros ojos la tengais, mandamos a todos los curas, y rogamos y amonestamos a los otros eclesiásticos deste nuestro obispado, y a cada uno dellos, que todos tengan sendos destos tratados, que hacemos imprimir por la mucha necesidad que desta dotrina hay, y por la grande utilidad que della se espera;[3] avisándolos que si por no lo tener y leer en alguna culpa de superstición cayeren, los mandaremos más gravemente castigar, sin recebir dellos excusa de inorancia. Y encargamos a los nuestros visitadores que en sus visitaciones sepan y pregunten deste artículo, y si hay algún cura que no lo tenga, porque sepamos el cuidado que tiene de sus ánimas y de lo que conviene a sus oficios, y de cumplir nuestros mandamientos. Dada en la ciudad de Logroño, a xxiiij días del mes de Julio del año de M.D.XXIX.[4]

EL OBISPO DON ALONSO DE CASTILLA

NOTAS

1 El siglo XVI europeo se caracteriza por un incremento inédito en la presión y lucha contra la cultura popular, proceso que inicia una separación entre cultura de élite y cultura del pueblo como nunca antes se había visto. Este proceso de aculturación comienza en gran medida con los inicios mismos del cristianismo en Europa, y continúa de manera intermitente a lo largo de la Edad Media; por lo tanto el siglo XVI no sería entonces sino la culminación de una etapa iniciada muchos siglos antes. Nótese el paralelismo de esta circunstancia con el denominado "proceso de civilización" descripto por Norbert ELIAS, y que también tiene en el siglo XVI uno de sus momentos decisivos (cfr. *El proceso de la civilización*. Bs. As., FCE, 1993, capítulo segundo).

Para Carlo Ginzburg fueron las guerras campesinas alemanas o las revueltas anabaptistas, de las décadas de 1520 y 1530, las que impusieron a las clases dominantes la necesidad de recuperar también en lo ideológico a las clases subalternas (*El queso y los gusanos*. Barcelona, Muchnick, 1986, p.185). El fortalecimiento del estado, la Contrarreforma, el puritanismo protestante, la aparición de la imprenta, contribuyen también a explicar esta embestida contra la cultura del pueblo. Es en este marco que debe ser analizada la gran caza de brujas europea entre los siglos XV y XVII.

Los embates contra la cultura del pueblo indican también un distanciamiento cada vez mayor de la alta cultura respecto de la cultura de los sectores subalternos; si bien las relaciones en ambos sentidos nunca se interrumpen, fenómenos de circularidad cultural como el que Mijail Bajtin ejemplifica con Rabelais -cuya obra es fiel reflejo de la cultura cómica popular centrada en torno al carnaval y las fiestas de inversión- no volverán a repetirse. De hecho, Voltaire en el siglo XVIII confiesa no comprender la literatura de Rabelais, afirmación que equivale a confesar su incomprensión por la cultura popular. Los estados-nación del siglo XIX heredan en gran medida la lucha contra las manifestaciones del pueblo, aunque al mismo tiempo, en un proceso dialéctico, se sirvan de ellas para comenzar a establecer una nueva liturgia y unos nuevos símbolos que reemplacen a los de las viejas monarquías.

BIBLIOGRAFIA: Mijail BAJTIN: *La cultura popular en la Edad Media* y el *Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza, 1989; Robert MUCHMEBLED: *Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XV-XVIIIe.siècles)*. Paris, Flammarion, 1977; Peter BURKE: *La cultura popular en la Europa Moderna*. Madrid, Alianza, 1991; Natalie Zemon DAVIS: *Sociedad y cultura en la Francia Moderna*. Barcelona, Crítica, 1993.

2 Múltiples testimonios contemporáneos revelan una superficial cristianización de las masas populares. El P.Michel Le Nobletz afirma haber visto en Bretaña hacia 1610 que:

«...gran número de mujeres (...) barrían con todo cuidado la capilla más próxima a su pueblo, y (...) echaban al aire todo el polvo recogido a fin de obtener que el viento fuera favorable y facilitara el retorno de sus esposos e hijos que se hallaban trabajando en el mar (...) Otras tomaban las imágenes de los santos (...) y las amenazaban con todo tipo de malos tratos (...) Y en efecto, cumplían sus amenazas flagelando las santas imágenes o metiéndolas en agua cuando no obtenían todo lo que habían pedido (...) También se veía a muchas otras que tenían cuidado de vaciar todo el agua que se encontrara en su casa, cuando en ella había algún difunto, para evitar que el alma de éste se ahogase; otras colocaban piedras cerca del fuego que toda la familia tenía costumbre de encender en la víspera de San Juan, a fin de que sus antepasados vinieran a calentarse...»
(citado por J.DELUMEAU: *El catolicismo de Lutero a Voltaire.* Barcelona, 1974, p.199)

La crónica de Holinshed revela que en la Inglaterra Isabelina los campesinos:

«...tienen ciertas observaciones supersticiosas por las cuales creen poder adivinar la venta de grano del año próximo (...) Realizan experiencias tales como la observación de las primeras bandadas de grullas que vuelan hacia el sur en el invierno, el tiempo de la luna en el comienzo de enero, y otros juegos tontos como poner doce granos sobre el horno caliente para los doce meses, etc, por lo cual muestran ser escasamente buenos cristianos»

(William HARRISON: «Description of Elizabethan England. For Holinshed's Chronicles», en *Chronicles and Romance: Froissart, Mallory, Holinshed.* Nueva York, 1963, p.247).

3 Los sectores populares españoles presentaban características similares a los del resto de Europa. Don Andrés de Prada, canónigo de Oviedo, se refería en 1568 al campo asturiano:

«...son unas indias que tenemos dentro de España, donde se puede hacer un gran servicio de Dios, nuestro Señor»

(Citado por J.L.GONZALEZ NOVALIN: «Historia de la reforma tridentina en la diócesis de Oviedo», en *Hispania Sacra*, v.16, n.32, 2o.sem., 1963, p.325.)

En 1572, el inquisidor Diego González afirma sobre Galicia:

«...si en alguna parte de estos reinos se requiere haya Inquisición es en Galicia (...) por no haber en ella religión que hay en Castilla la Vieja, por no tener curas

(...) y gente aficionada a oír misa y sermones ni cosas que tocan al punto divino y llena de supersticiones»

(Citado por Jaime CONTRERAS: *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia.* Madrid,Akal, 1982, p. 461.)

Afirmaba un jesuita anónimo sobre los pueblos cercanos a Huelva:

«...muchos viven en cuevas, sin sacerdotes ni sacramentos; tan ignorantes que algunos no pueden hacer el signo de la cruz; en sus vestidos y forma son como indios»

(Citado por Henry KAMEN: *La Inquisición Española.* Barcelona, Crítica, 1988, p.262.)

¿Cuánto sabían sobre la doctrina cristiana estos campesinos españoles del siglo XVI?. Juan de Rabe, pastor de Cuenca que afirmaba tener visiones celestiales, comparece ante la Inquisición:

«Fue preguntado por su reverencia si sabía el credo y la salve regina, dijo que no, y si sabía el pater noster y el ave maría, dijo que sí; fuele mandado que lo dijese, dijo el ave maría toda y el pater noster todo lo más pero no bien sabido (...). Preguntado si sabe los diez mandamientos y los artículos de la fe y los siete pecados mortales y si sabía los cinco sentidos dijo que no sabe nada de todo esto ni parte dello (...) Fue preguntado si (...) lujuria o matar algún hombre (...), si es pecado. A cada cosa dellas, dijo que no sabe».

(Citado por William CHRISTIAN Jr.:*Apariciones en Castilla y Cataluña (siglo XV-XVI).* Nerea, Madrid, 1990, p.203)

Según el análisis realizado por Jean-Pierre Dedieu de 458 procesos con interrogatorio de doctrina en Castilla la Nueva, entre 1540 y 1574, el 60% de los acusados son incapaces de recitar las cuatro oraciones de base («Christianisation en Nouvelle Castille. Catéquisme, communion, messe et confirmation dans l'archeveché de Toléde, 1540-1650", en *Melanges de la Casa de Velázquez*,XV, 1979).
Las Relaciones Topográficas revelan que la religiosidad local campesina ocultaba grandes desviaciones doctrinales (cfr.Agustín REDONDO: «La religion populaire espagnole au XVIe.siècle: un terrain d'affrontement?», en *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos.* Madrid, Universidad Complutense, 1986; William CHRISTIAN Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II.* Madrid, Nerea, 1990).

[4] Muchos indicios confirman que el clero español tomó conciencia de la necesidad de emprender una seria campaña reformadadora contra las prácticas y creencias del pueblo antes que el resto de Europa. De hecho, siempre se ha sostenido que la reforma de la Iglesia española comenzó en elsiglo XV. En algunos casos es posible detectar la existencia de verdaderas campañas cristianizadoras antes del inicio de la Contrarreforma Católica. Tal el caso de Femando de Talavera, arzobispo de Granada, cuyo obispado incluía una densa masa de población musulmana; el fraile manda construír más de cien iglesias, se adelanta a los seminarios y a los catecismos (herramientas de la evangelización tridentina), predica dos veces cada día festivo, obliga a todo el clero diocesano a aprender el árabe, y modifica aspectos del culto para atraer a los fieles (rezo de maitines por la noche, composición de cantos en romance, etc.). (cfr. Tarsicio de AZCONA: «El tipo ideal del obispo en la Iglesia Española antes de la rebelión luterana», en *Hispania Sacra*, v.XI, n.21, 1er.sem., 1958, pp.22-25).

Además de la diócesis de Calahorra (cfr.n.3 a la dedicatoria), muchos otros prelados tuvieron actitudes similares. Los obispos de Oviedo, no cesaron de convocar sínodos entre 1539 y 1560; en 1534 un obispo local manda imprimir a su costa breviarios para el clero local; los prelados ovetenses fundarán el colegio de gramática para la mejor instrucción del clero e impulsarán la realización de estudios en Salamanca. (José Luis GONZALEZ NOVALIN: «Historia de la reforma tridentina en la diócesis de Oviedo», en *Hispania Sacra*, v.16, n.32, 2o.sem., 1963).

Finalizado el concilio de Trento, los príncipales obispos prestan especial atención a la aplicación de aquellos preceptos relacionados con la campaña de cristianización de los sectores populares. En Coria, el obispo Pedro García de Galarza publica en 1591 un edicto general sobre vicios y pecados; algunas de las preguntas dirigidas a la feligresía eran: si los domingos y fiestas de guardar los curas proclaman el evangelio; si los curas salen de noche por las calles disfrazados o si andan tañendo o cantando; si son amancebados; si se realizan juegos, comidas y representaciones dentro del templo; si saben de alcahuetas, brujas, encantadoras, agoreras, hechiceras...que saben hacer conjuros, ensalmos o curen el mal de ojo...; si conocen personas que hayan blasfemado; si se confiesan y comulgan una vez al año; si conocen personas que no guarden los domingos porque van a tabernas o bodegones. (Francisco SAN PEDRO GARCIA: «La Reforma del Concilio de Trento en la diócesis de Coria», en *Hispania Sacra*, v.X, n.20, 2o.sem, 1957, pp.275-276).

En Pamplona, el obispo Ramirez Sedeño de Fuenleal (1561-1573) aplica los decretos tridentinos más importantes con gran rapidez, estimando oportuno comenzar por el sacramento del matrimonio, uno de los puntos centrales de la campaña aculturizadora de los sectores populares del siglo XVI; el obispo ordena contraer el sacramento en presencia del párroco y testigos, y llevar libros de registro y no cohabitar hasta el día de la boda. (José GOÑI GAZTAMBIDE: «La reforma tridentina en la diócesis de Pamplona», en *Hispania Sacra*, v.XVI, n.32, 2o.sem. 1963, p.265).

Peculiarmente importante fue la labor de ciertas órdenes como los jesuitas, muy activa en el campo asturiano; para el P.de la Fuente, la Compañia estaba mejor empleada en Asturias que en el Japón. (Jose Luis GONZALEZ NOVALIN: «La reforma del Concilio...», p.345).

La Inquisición Española cumplió también un rol importante en la aculturación de los sectores populares, en especial combatiendo los llamados «delitos menores». Tarea menos espectacular que el castigo de criptojudíos, luteranos y moriscos, implicaba el castigo de faltas tales como la blasfemia, las proposiciones heréticas, la bigamia, la simple fornicación, todas ellas cometidas en general por «cristianos viejos», en la mayoría de los casos por ignorancia y desconocimiento de la doctrina cristiana. En particular el tenaz ataque inquisitorial contra las blasfemias ha sido relacionado con la lucha contra el lenguaje del carnaval, que aplicaba a la esfera de lo sagrado apelativos típicos de la erotización burlesca de la cultura cómica popular. (Cfr.Jaime CONTRERAS: El Santo Oficio..., p.657; Jean Pierre DEDIEU: «Los cuatro tiempos de la Inquisición», en B.BENNASSAR: *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona, Crítica, 1984; Gustav HENNINGSEN: «El 'Banco de datos' del Santo Oficio. Las relaciones de causas de la Inquisición Española (1550-1700", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t.CLXXIV, cuad.III, Madrid, sept.-dic. 1977; William MONTER: *La otra Inquisición. La Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*. Barcelona, Crítica, 1992; R. BENÍTEZ SÁNCHEZ BLANCO: «El caballero y gentil jugador don Francisco de Santángel, alias de Castelví, ante la Inquisición (1535-1537», en *Studio Histórica-Historia Moderna*, v.VI, Universidad de Salamanca, 1988.)

El Autor al discreto Lector

La materia de las supersticiones es de tal cualidad, que basta para los sabios tocar el punto por reglas generales, sin mucho descender a las particularidades; y desta manera han procedido los dotores que hasta agora desta materia han escrito; y por esto en el presente tratado se ponen más expresamente y de otra arte los puntos que me parece que son necesarios para mayor declaración de la manera y posibilidad de los engaños diabólicos[1], que, agora más que nunca, por estas partes se descubren, para quitar dudas y escrúpulos de muchos corazones incrédulos destas cosas, por muy vivos y sotiles fundamentos y razones muy artizadas y teologales, y como teólogo, en estilo retórico y persuasivo, mostrando en poco papel lo que en mucho podría, y sin confundir la materia con tantas allegaciones; aunque después puse algunas sin necesidad, por satisfacer a muchos, fuera en la margen. También quise poner forma y orden, como de aquí adelante (a lo menos por inorancia necia) no llamen al demonio en su favor con los conjuros supersticiosos y vanas observaciones de cerimonias, que los menos sabios acostumbran, y en lengua castellana, porque a todos se pueda comunicar y a cada uno sea más familiar.

Suplícote, amantísimo lector, que no con sola una vez que lo leas lo dejes por leído, que tornándolo muchas veces a mirar, siempre hallarás qué notar, y cuanto mejor entendieres la materia tanto más lo apreciarás, y ponderarás muchos puntos que son dignos de ser notados. No te maravilles si topares con algunos defetos, que aun yo me los hallaría y los emendaría, y por eso los libros de los antiguos eran más examinados y emendados, porque siempre, o mucho tiempo, estaban en poder del mesmo autor, y nunca los tornaban a leer que no hallasen que quitar o que poner; mas agora no está bien seca la primera tinta del borrador, cuando ya está en poder del impresor; pues harto sería que fuese escrito por boca del Espíritu Santo, si en todo se hallase perfeto y acabado. La voluntad con que me muevo, merece que sanamente sea corregido, y si necesario es, hago aquella protestación teológica en las materias escrupulosas acostumbradas.

NOTAS

1 Castañega sostiene con razón que la materia de las supersticiones fue abundantemente tratada en el pasado, pero de manera general. Abundaban definiciones de la noción de superstición, así como caracterizaciones de aquello que debía entenderse como supersticioso. El fraile franciscano era consciente de que la novedad que su tratado introducía era el tratamiento del tema en particular: no se trata de hablar de un concepto abstracto, sino de supersticiones concretas que existían en la España de su tiempo. No obstante, se hace necesario aquí referirse brevemente a aquello que Castañega no trata: ¿qué es la superstición?.

La palabra, relacionada siempre con el mundo de la experiencia religiosa del hombre, empieza a ser usada ya por los autores con creencias ajenas al cristianismo y anteriores a él: se incorpora de modo vigoroso al idioma de los teólogos cristianos; pasa a la polémica protestante y, finalmente, al vocabulario de los filósofos más o menos enemigos del cristianismo.

Cicerón da una etimología de *superstitio*, que empleó para distinguir al hombre religioso del hombre que lleva la piedad a un plano de interés personal y familiar impropio, creando así prácticas propias de viejas; el romano relaciona aquí dos nociones: el interés egoísta y la nimiedad o credulidad relacionada con la debilidad senil:

> «Veís, pues, cómo de una válida y verdadera filosofía de la naturaleza se ha llegado por evolución a esos dioses fantásticos y ficticios ?. La perversión ha sido la fuente de creencias falsas, crasos errores y supersticiones apenas por encima del nivel de los cuentos de viejas»
>
> (Cicerón: *Sobre la naturaleza de los dioses.* Libro II, capítulo 28, p. 147. Madrid, Sarpe, 1984).

Otra expresión acuñada por un autor latino que pasa al acervo cristiano, y se encuentra inclusive en la literatura antisuspersticiosa del siglo XVI, es la de *vana superstitio*, utilizada por Virgilio en *La Eneida.* Dice el rey Evandro:

> «No por vana superstición ni por olvido de las antiguas divinidades sacrificamos anualmente en el altar de tan gran numen y celebramos este festín acostumbrado...»
>
> (Virgilio: *La Eneida.* Libro VIII, p.160. Barcelona, Edicomu-nicación, 1994).

Un gramático, Festo, dirá que el hombre religioso da culto a los dioses de su país, a los legalmente establecidos, mientras que el supersticioso lo da a los dioses extranjeros. En efecto, en los *Anales* Tácito considera los ritos egipcios y judíos como supersticiosos. Varrón, por su parte, sostiene que los que tienen a los dioses como enemigos son supersticiosos, mientras que los que los honran son religiosos. Para Máximo de Tiro, el supersticioso es el adulador de los dioses (Julio CARO BAROJA: *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas.* Madrid, Taurus, 1974, pp.151 y ss.).

El cristianismo heredó, junto a la palabra, todo este conjunto de nociones y valores. Así San Pablo, en la primera carta a Timoteo, sostiene recordando a Cicerón:

> «Serás buen ministro de Cristo Jesús si enseñas (...) la buena doctrina, de que tan fiel discípulo te has mostrado. Rechaza, en cambio, las fábulas profanas y cuentos de viejas.» (I.Tim. 4,6-7).

Pero la nueva religión también transformó las viejas nociones. Lactancio, convertido hacia el año 300, rechaza la explicación de Cicerón, para hacer suya, aunque en un nuevo contexto, una etimología propuesta por Lucrecio: «Los supersticiosos no son aquellos que esperan que sus hijos les sobrevivan -eso lo esperamos todos-, sino aquellos que veneran la memoria de los difuntos para que sobreviva a ellos, o incluso aquellos que, mediante las imágenes de sus padres, rinden a éstos un culto doméstico como lo hacen con sus dioses penates». Así, Lactancioopta por quedarse tan sólo con el sentido negativo de superstición, asimilándolo con formas

de paganismo rechazadas por el cristianismo: la divinización de los muertos y la idolatría. Con Lactancio la separación entre religión y superstición queda establecida de modo definitivo: la superstición no es otra cosa que el paganismo sobreviviente en el interior del cristianismo. (Jean Claude SCHMITT: *Historia de la superstición.* Barcelona, Crítica, 1992, p.9).
San Agustín sintetiza aún mejor la noción de superstición vigente hasta Santo Tomás de Aquino. Las supersticiones son supervivencias del paganismo y aún del judaísmo, como la circuncisión (Agobardo de Lyon -m.840- escribirá un tratado *De las supersticiones judaicas*). Pero más allá del culto del que se trate, la palabra designa la adoración de una criatura o de un objeto: el hombre, el diablo, un fenómeno de la naturaleza o una piedra. Sin embargo, la gran aportación de San Agustín será la correlación entre superstición y demonología, de importantísimas consecuencias, como podrá observarse desde los primeros capítulos del tratado de Castañega que comentamos. La seducción diabólica es la causa principal por la que los hombres caen en el pecado de superstición. (Jean Claude SCHMITT: *Historia de la...*, p.13).
Santo Tomás sistematiza el tema en la *Suma Teológica* (siglo XIII), y son sus criterios los que imperan de manera indiscutida cuando los tratadistas del siglo XVI, como Castañega, redactan sus manuales. El dominico reafirma la relación entre el demonio y todas las formas de supersticiones. Este es el ambiente intelectual que contribuirá a la gran caza de brujas a partir de mediados del siglo XV y hasta fines del siglo XVII. Dice el Aquinate:

> «...la superstición es un vicio que por exceso es contrario a la religión, no porque en el culto divino ofrezca más que la verdadera religión, sino porque ofrece dicho culto o a quien no debe o como no se debe (...).
>
> «El culto divino se destina en primer lugar a honrar a Dios. Y bajo este aspecto la primera especie del género antedicho es la idolatría, que da indebidamente a una criatura honras divinas. Segundo, el culto va dirigido a procurar al hombre instrucción de parte del Dios que venera. Y por este lado tenemos la superstición divinatoria, que consulta a los demonios mediante pactos tácitos o expresos con ellos establecidos. Tercero, el culto divino se ordena para imprimir prácticas instituídas por Dios. Y en contraposición a estas tenemos la vana observancia».
>
> (citado por Franco CARDINI: *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval.* Barcelona, Península, 1982, p.274).

Cabe aclarar que en lenguaje teológico debe distinguirse el culto de latría que se da a la divinidad y sólo a ella, del culto de dulia que se da a los santos. Latría es sinónimo de adoración, y dulía lo es de veneración. La idolatría o la demonolatría implica la adoración de idolos y la adoración de demonios.

Finalmente, una última aportación importante al tema fue la realizada por el abate Jean-Baptiste Thiers, autor de un célebre *Traité des superstitions_selon l'Ecriture Sainte* (Paris, 1679). Para él, la superstición es un fenómeno relacionado con la religión, es una falsa religión, como lo es para Lactancio o para Santo Tomás. Se trata de un pecado serio, que forma parte de los llamados casos reservados, es decir de aquellas faltas que sólo el obispo podía absolver. El abate da cuatro reglas para reconocer la superstición y no caer en ella por error o ignorancia. Primero: una cosa es supersticiosa e ilícita cuando se halla acompañada de ciertas circunstancias que se sabe no poseen ninguna virtud natural para producir los efectos que de ella se esperan; segundo: una cosa es supersticiosa e ilícita cuando los efectos que se esperan no pueden ser razonablemente atribuídos ni a Dios ni a la naturaleza; tercero: una cosa es supersticiosa cuando los efectos que produce no pueden ser atribuídos a la naturaleza, y no ha sido instituída ni por Dios ni por la Iglesia para producir dichos efectos; cuarto: una cosa es supersticiosa cuando se hace en virtud de un pacto tácito o expreso con los demonios (citado por Nicole BELMONT: «Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales», en *La fonction symbolique.* Essais d'anthropologie réunis par Michel IZARD et Pierre SMITH. Paris, Gallimard, 1979).

Síguese el tratado de las supersticiones,

y de la posibilidad y remedio dellas:

compuesto por el Reverendo Padre

Fray Martín de Castañega,

muy ingenioso y artizado

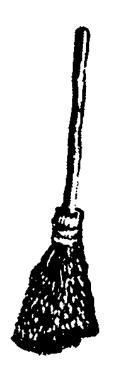
teólogo y filósofo,

de la Orden de

Sant Francisco,

de la provincia

de Burgos.



CAPITULO I



QUE EL DEMONIO SIEMPRE
DESEA SER HONRADO Y ADORADO POR DIOS



Siempre tiene el demonio apetito desordenado de su propia excelencia, y procura de ser honrado y adorado por Dios, según parece claramente de su propia caída, y de los tiempos de la gentilidad pasada.[1] Y tal apetito mostró tentando a Cristo cuando le dijo: *Todas estas cosas te daré si echándote en tierra me adorares*; y por eso le llamaba Cristo príncipe deste mundo. Cuando así se atrevió a Cristo, conociéndole, a lo menos, por hombre muy perfecto y acabado, aunque de su divinidad no pudiese tener entera certidumbre, ¿por qué se maravillan los hombre si lo mesmo pide y de aquella manera tienta a los que él conoce que son flacos y pecadores?. Hagan muchas gracias al imenso Dios los que de aquellas tentaciones no son tentados, y hayan compasión de los que en la tentación son vencidos y engañados. Pues desta manera lo procura en los tiempos presentes con los cristianos simples, y con los curiosos no fundados en la fe, y con los que son inclinados desenfrenadamente a las riquezas temporales, o a las honras y vanidades, o a los desordenados deleites carnales, o a la curiossa investigación de las cosas ocultas, engañándolos

Esaie.xiiij.

Math.iiij.

Joan.xij.

con muchas promesas que les hace, así de bienes temporales como de deleites carnales;[2] y, en especial, los engaña, como a la primera mujer, prometiéndoles inteligencia y saber de cosas que naturalmente no se pueden alcanzar, así como de cosas secretas y que en partes remotas pasan. E como todos naturalmente sean inclinados a saber, y más las cosas ocultas y a los otros incógnitas, de aquí viene que muchas personas curiosas y menos sabias se engañan con la codicia del sobrado saber, y con sobrada codicia de alcanzar y haber aquellas cosas, que con apetito ciego y desordenado desean, y, viendo que sus propias fuerzas para ello no bastan, toman al demonio que tales cosas les promete por su dios, señor y valedor.[3] Genes.iij.

Tienta, y muchas veces vence, a los que desenfrenadamente son inclinados a las pompas y honras temporales, como pareció en el Papa Silvestre, segundo deste nombre,[4] el cual fué monje llamado Gilberto, y apostató e hizo pleito homenaje al demonio, porque le favoreciese en todas las cosas que él deseaba,[5] y dióse a la nigromancia y artes mágicas;[6] y así, procurándolo el demonio, fue hecho Obispo y después Arzobispo; y, finalmente, subió a la silla pontificial de Roma; más alumbrándole el Señor conoció su error en fin de sus días, y morió católicamente.

A los que no ponen rienda a sus apetitos venéreos y carnales, ligeramente los ciega y los trae a buscar su favor: Lo primero parece en Salomón, que por el amor ciego y desordenado de las mujeres vino a idolatrar y hizo diversos templos a los ídolos y demonios, que se adoraban en ellos; y hizo y compuso exorcismos y conjuros supersticiosos, con los cuales acostumbraban en los tiempos pasados, después dél, conjurar a los demonios, y los echaban de los cuerpos humanos. iij Regum. xj.

Lo segundo parece en la historia de los Santos Cipriano y Justina, de cómo un estudiante llamado Agladio, encendido en amor carnal de Justina, tuvo recurso a Cipriano, que era nigromántico, para que él con sus encantaciones la venciese

y la trajese a su consentimiento. Mas la virgen Justina con la señal de la Cruz hacía huír a los demonios, y así Cipriano, viendo que era mayor la virtud de la Cruz que la del demonio, fué convertido a la fe y fueron ambos martirizados. Tales tentaciones y supersticiones en semejante materia cada día acontescen y pasan entre mancebos estudiantes.[7]

También tienta y engaña a los que desean y procuran curiosamente saber las cosas secretas, ocultas y venideras, como se lee de Saúl, que se encomendó a aquella pitonisa, adevina o sorguina, para que le dijese cómo le sucedería en la batalla que esperaba.[8] j.Regum. capi.xxviij.

Ninguno tenga por cosa nueva, si tienta y derriba a los pobres, que desordenadamente codician las cosas temporales, pues que no dejó de tentar a Cristo, ofreciéndole tantas riquezas mundanales, viéndole tan despreciador de todas ellas.

Por experiencia vemos cada día que las mujeres pobres y clérigos necesitados y codiciosos, por oficio toman de ser conjuradores, hechiceros, nigrománticos y adivinos, por se mantener y tener de comer abundosamente, y tienen con esto las casas llenas de concurso de gente.[9] Lo mesmo leemos que hacía Balaam profeta, nigromántico sobradamente codicioso y ambicioso,[10] y desta manera tiene el demonio sus servidores y secuaces, y procura de tener con ellos su parcialidad y congregación. Nume.xxij.

NOTAS

[1] La Iglesia primitiva identificó a los dioses paganos con demonios. Ese es el tópico al que Castañega recurre en este párrafo (cfr. n.1 a la introducción).

[2] Si bien las iglesias protestantes cumplirán un papel tanto o más relevante que la Iglesia católica en la lucha contra la cultura popular a partir del siglo XVI, existía una gran diferencia entre ambas confesiones religiosas. Las iglesias reformadas tendían a la abolición de las prácticas populares consideradas inconvenientes; el catolicismo buscaba la cristianización de las mismas, conservando creencias y

costumbres luego de haber rechazado todos aquellos excesos que no podían ser aceptados por el clero.
La campaña aculturizadora emprendida por el catolicismo fue entonces necesariamente más variada que aquella llevada adelante por los protestantes. Hubo que recurrir a una gran cantidad de mecanismos de aculturación que la sola prohibición hubiera dejado de lado. Tratados como el de Castañega o el de Pedro Ciruelo contribuyeron a describir las distintas formas posibles de aculturación de los sectores populares. (cfr.: Fabián A. CAMPAGNE: *Convergencia y aculturación en la España del siglo XVI.* Tesis de licenciatura inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, noviembre de 1994).
El primero y más importante de los mecanismos de aculturación fue la satanización, tal como se desprende del primer capítulo del tratado de Castañega, y tal como la teología sostenía desde San Agustín en adelante (cfr.n.1 a la introducción): la figura del demonio adquiere gran importancia en la teología tardomedieval. (cfr.Jeffrey BURTON RUSSELL: *El príncipe de las tinieblas.* Andrés Bello, 1994; F.FLORES ARROYUELO: *El diablo en España.* Madrid, Alianza, 1985; G.R.QUAIFE: *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso.* Barcelona, Crítica, 1989).
La satanización fue el recurso descalificador por excelencia en el siglo XVI. Lutero sataniza a los campesinos suabos que participan en la sublevación de 1524:

> «empujan y obligan a mucha gente piadosa, que lo hace a disgusto, a entrar en sus diabólicas bandas»
>
> «no podréis encontrar muerte más santa, porque moriréis (...) para salvar a vuestro prójimo del infierno y de los lazos del demonio»
>
> (citado por Walter ALTMANN: *Confrontación y liberación. Una perspectiva latinoamericana sobre Martín Lutero.* Buenos Aires, 1983, p.361).

Los extirpadores de idolatrías satanizan a las religiones indígenas americanas; dice un testimonio español de 1584 sobre el Taqui Onqoy:

> «...la seta y apostasia llamada Taqui Ongo, en la cual davan los yndios despues de bautizados a bailar y temblar andando a la redonda, y en aquel baile ynbocaban al demonio y sus guacas e ydolos...»
>
> (citado por Gabriela RAMOS: «Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy», en G.RAMOS-H.URBANO (comps.): *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII.* Cuzco, 1993, p.144).

La cultura clerical sataniza la magia, el hermetismo, la cábala y la astrología, como lo expresa Sixto V en la bula *Coeli & terrae* de 1586:

> «por lo cual no debe alguno tener duda, que en semejante inquisición, y pretendido conocimiento de las cosas por venir, y casos fortuytos, se mezcla engañosamente la obra del demonio».
>
> (bula incluída en la edición barcelonesa de 1628 del *Tratado de reprobación de supersticiones y hechicerías* de Pedro Ciruelo)

3 Castañega esboza aquí, de manera poco sistemática, una clasificación posible de las distintas formas de superstición. Otros autores han realizado la tarea más ordenadamente. Santo Tomás afirma que existen tres clases de superstición: la idolatría, por la cual se rinde adoración y culto a quien no se debe; la adivinación, por la cual se procura de la divinidad obtener información vedada al conocimiento humano; la vana observancia, por la cual se realizan prácticas ilícitas y prohibidas por la verdadera religión (cfr. Franco CARDINI: *Magia, brujería y...*, p.274).
Pedro Ciruelo, que escribe su tratado antisupersticioso un año después que Castañega, propone una prolija clasificación de supersticiones, sobre cuya base organiza todo su tratado:

supersticiones para «saber algunos secretos de cosas»	. *nigromancia* (tomar contacto con el demonio) . *artes divinatorias* (hacer ceremonias ordenadas por el demonio)
supersticiones para «alcanzar algunos bienes o se librar de los males»:	. *ensalmos* (sanar sin medicinas) . hechicerías (tener gracia en cosas mundanas)

(cfr.Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías.* Barcelona, 1628, pp.38-39).

4 Silvestre II fue papa entre el 999 y 1003. Monje cluniacense, de nombre Gerberto de Aurillac, inició en España los estudios de astronomía, matemática y filosofía en los cuales profundizó hasta tal punto que se le considera como uno de los hombres más doctos de su tiempo; sus tratados sobre geometría y matemática contribuyeron a difundir por Europa la numeración arábiga. Tal vez sus aficiones intelectuales (viajó de hecho por España, una de cuyas ciudades, Toledo, tenía fama de ser el centro internacional de las prácticas mágicas), o también su ascenso en la jerarquía

eclesiástica (que en realidad debe atribuírse al hecho de haber sido preceptor y consejero de Otón III) fueron la causa de que se creara en torno a él la leyenda que Castañega reproduce. Leyendas similares florecieron sobre Miguel Scoto, Alberto Magno, Roger Bacon y otros (cfr.Richard KIECKHEFER: *La magia en la Edad Media*. Barcelona, Crítica, 1992, p.155; Pierre RICHE: *Gerberto, el Papa del año mil*. Madrid, Nerea, 1990).

5 El tópico del pacto con el demonio habría nacido con la leyenda griega de Teófilo (siglo VI), muy pronto divulgada por Occidente a partir de fuentes diversas. Gonzalo de Berceo (siglo XIII) dedica uno de los *Milagros de Nuestra Señora* a dicha historia; ordena el demonio a Teófilo:

> «Deniegue al so Xpo e a Sancta María
> fagame carta firme a mi plaçenteria,
> ponga y su seiello a la postremeria,
> tornará en su grado con muy grant meioria.
> Teofilo con gana de en grant precio sobir,
> al plaçer del diablo ovo a consintir:
> fizo con él su carta, e fizola guarnir
> de su seiello misme que nol podie mentir...»
> (citado por Franco CARDINI: *Magia, brujería y...*, p.184).

El pacto diabólico fue un elemento de enorme importancia para la configuración del estereotipo satanizado del sabbat y de la bruja; el *Malleus Maleficarum* (1486), tratado de enorme importancia para la historia de la caza de brujas, sostiene:

> « (las brujas) son instrumentos humanos y libres agentes, y aunque han firmado un pacto y contrato con el demonio, gozan de libertad absoluta; (...) están unidas a él por la profesión por la cual al comienzo se entregaron a su poder libre y voluntariamente».
>
> (Heinrich KRAMER-Jacobus SPRENGER: *Malleus Maleficarum*. Buenos Aires, Ediciones Orión, 1975, p.40).

Con la historia del Doctor Fausto, en las conocidas versiones de Christopher Marlowe o J.W. Goethe, el tema del pacto demoníaco adquiere importancia central en la literatura occidental.

6 La magia demoníaca o nigromancia es una de las formas de magia que conoció el mundo tardomedieval y renacentista. Práctica de moda en las cortes a partir del siglo XIV, fue también actividad característica de cierto submundo eclesiástico (cfr.Richard KIECKHEFER: *La magia en...*, caps.5 y 7).

Pese a la rápida condena eclesiástica, esta magia ritual trataba de mantener una fachada piadosa, pues era por intermedio del poder divino que se conjuraba a los demonios, tal como se desprende del siguiente fragmento del *Lemegeton*, tratado pseudo-salómonico de magia del medioevo:

> «Yo os conjuro, encargo y ordeno a todos vosotros, Sitrael, Malantha, Thamaor, Falaor y Sitrama, reyes infernales, a poner en este cristal de roca un espíritu culto y experto en todas las artes y ciencias en virtud del nombre del Dios Tetragrammaton, y por la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo, y por la Sangre del Cordero de Dios, que redimió el mundo, y por todas sus virtudes y poderes...»
>
> (citado por Norman COHN: *Los demonios familiares de Europa*. Madrid, Alianza, 1987, pp.218-223).

Nicolau Eimeric, dominico catalán autor de un célebre *Manual de los Inquisidores* escrito en Aviñon hacia 1376 (reeditado y corregido por Francisco Peña a principios del siglo XVI) condena terminantemente estas prácticas:

> «Tampoco hay que encerrar demonios en un frasco si se desea librarse del brazo secular. San Agustín, Luis Vives y otros se han expresado muy claramente al respecto. ¿Acaso no leemos: 'No encerrarás al diablo en un anillo, ni en un espejo, ni en un frasco ni en ningún otro lugar para arrancarle una respuesta a tu gustó, pues los muy poderosos espíritus del mal serían inutilmente forzados por pacto alguno con el hombre a entrar en frascos y permanecer encerrados ?(...) A menos que, como yo creo, los diablos no se introduzcan espontáneamente, fingiendo que se les fuerza, para engañar a los que creen tener algún poder sobre ellos»
>
> (Nicolau EIMERIC-Francisco PEÑA: *El Manual de los Inquisidores*. Barcelona, Muchnik, 1983, p.84)

Al igual que el tópico del pacto diabólico, la imágen del nigromante fue otro de los elementos que contribuyó a configurar el estereotipo satanizado de la bruja. Fue tan sólo necesario un proceso de inversión: mientras que en la magia nigromántica los demonios son sirvientes del mago (el Próspero shakespereano es tal vez un ejemplo cabal, aunque el ambiente neoplatónico imperante en el mundo intelectual isabelino convierte a los demonios en simples espíritus), en el aquelarre las brujas son las sirvientes del demonio. En el manual antisupersticioso de Pedro Ciruelo dicho proceso de inversión se percibe claramente en los capítulos iniciales, a tal punto que Ciruelo incluye el tema de la nigromancia y la brujería en el mismo capítulo (Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual...*, segunda parte, capítulo primero).
Existieron otras dos formas de magia, en principio ligadas al auge de los textos

herméticos y la cábala judía, y fomentadas por la cosmoantropología del humanismo renacentista de cuño neoplatónico: la magia natural y la magia ceremonial. La primera, representada inicialmente por Marsilio Ficino, se vale de talismanes para captar las influencias de los astros sobre los seres vivos. La magia ceremonial, en la que Pico della Mirándola funde hermetismo y cábala, invoca a las potencias angélicas y, a medida que la audacia del mago se incrementa, al mismísimo Dios (Frances YATES: *Giordano Bruno y la tradición hermética.* Ariel, Barcelona, 1983; *La Filosofía Oculta en la Epoca Isabelina.* México, FCE, 1982; Miguel GRANADA: *Cosmología, religión y política en el Renacimiento.* Barcelona, Anthropos, 1988).
Cuando el ambiente contrarreformista condene a la magia en su conjunto, todas las formas anteriores serán asimiladas a la nigromancia.

7 La leyenda de Cipriano y Justina es uno de los muchos ejemplos de la confrontación entre el mago y el santo, otro *topos* importante de la literatura cristiana. Su antecedente más lejano es el episodio de Moisés y los magos de Egipto. En una variante de la historia, el mago comprende la nulidad de su falsa ciencia y se convierte a la fe verdadera. Este último caso es precisamente el de Cipriano de Antioquía. Una larga tradición le atribuyó durante mucho tiempo la paternidad de ciertos libros de magia. Calderón de la Barca se inspiró en él para escribir *El mágico prodigioso.* Una versión clásica de la leyenda se encuentra en la *Legenda aurea*, de Jacobo de Vorágine:

> «Entonces Cipriano invocó la ayuda del príncipe de los demonios y le dijo: 'Cómo es que vuestro poder es tan pequeño que puede ser aniquilado por el de una muchacha (...)»
> «(...) no dándose por vencido (el demonio) tomó entonces la forma de un bellísimo mancebo y se introdujo en la cama de Justina para holgar con ella; pero la joven se hizo la señal de la cruz y el diablo se derritió como cera»
>
> (Jacques de VORAGINE: *La légende dorée* II. Paris, Garnier-Flammarion, 1967, pp.222-226).

8 Castañega menciona aquí el conocido relato de la bruja de Endor (I.Samuel 28, 4-25). El franciscano se refiere a ella de manera imprecisa, como pitonisa o incluso sorguina, es decir bruja. La mención no es casual, pues en aquellos tiempos muchos asimilaban a la mujer a la que consulta Saúl con las brujas que contemporáneamente eran juzgadas en Europa. Más correcto es el tercer apelativo utilizado por Castañega, el de adivina, pues se trata de una mujer que practica una forma de adivinación, la invocación a los muertos o necromancia (Saúl, desesperado ante el espectáculo de una gran hueste filistea, desea obtener el consejo del profeta Samuel, ya muerto). Los traductores de la Biblia del rey Jacobo I colocan como encabezamiento de página



La caída del mago Hermógenes (c. 1565), Peter Brueghel el Viejo (hacia 1525-1569). Bibliothéque Albert Ier., Bruselas.
La figura del mago Hermógenes, que según una vieja leyenda se atrevió a desafiar al apóstol Santiago, sufre en la representación de Brueghel un proceso de satanización coherente con la condena global de las artes mágicas que se produce a lo largo de todo el siglo XVI. Un verdadero aquelarre de brujas y demonios rodea la sección central del grabado. Junto a las tradicionales brujas montadas sobre escobas persiste el viejo motivo de la cabalgata sobre animales.

y de capítulo: «Saúl consulta a una bruja» y «Saúl busca a una bruja»; pero dicho apelativo no aparece en ningún momento en el texto bíblico. (Geoffrey PARRINDER: *La brujería*. Buenos Aires. Eudeba, 1963, p.146).

9 Castañega se refiere aquí a una forma de hechicería particularmente urbana, cuyo prototipo literario es la Celestina. Se trata de una magia amatoria, la mayoría de las veces, y en ningún caso debe confundirse con la brujería tal cual la concibe el estereotipo satanizado del sabbat (cfr.Julio CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza, 1990, pp.133-137). Mientras que en España la brujería con estas últimas características tuvo una existencia limitada, Julio Caro Baroja, entre otros, ha encontrado decenas de casos de hechiceras urbanas en los archivos de la Inquisición de Toledo (cfr.Julio CARO BAROJA: *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid, Itsmo, 1992, 2.v., passim.). María Helena Sanchez Ortega propone una clasificación del repertorio de hechicerías castellanas, una parte del cual resumimos a continuación:
- Conjuro a las estrellas: imprecaciones de finalidad amorosa.
- Conjuro de la sombra y de la escoba: hechizo amatorio.
- Conjuros de la sal: se arrojaban puñados de sal al fuego, y se pronunciaban también invocaciones con el fin de conseguir el amor de algún hombre.
- Conjuros para desenojar: se trata de invocaciones que pretenden recuperar el afecto del amante enojado.
- Conjuros para quitar el sueño: la amante desdeñada trata de vengarse alejando el sueño del hombre que la ha abandonado.

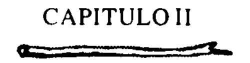
(*La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen*. Madrid, Akal, 1992, p.157).
Otras clasificaciones de estas formas de hechicería son propuestas por Cirac Estopiñan (*Los procesos de hechicería en Castilla la Nueva. Tribunales de Toledo y Cuenca*. Madrid, CSIC 1942, caps.III a VIII) y Ma.Luz de las Cuevas Torresano («Inquisición y hechicería. Los procesos inquisitoriales de hechicería en el Tribunal de Toledo durante la primera mitad del siglo XVII», en *Anales Toledanos* n.13, 1980, pp.65-78).
Eimeric y Peña, en el *Manual de los Inquisidores* citado en la nota 6 del presente capítulo, se refieren a los filtros de amor de la siguiente manera:

> «Esta cuestión de los filtros de amor es de enorme importancia y de gran actualidad, pues hoy día se administran muchos filtros de estos. Los que llegan a caer en conflictos amorosos con frecuencia acaban proponiendo a sus amantes pócimas de amor (que los griegos denominan «filtros») para enardecerles: quien se halla dominado por el deseo piensa que con ello reduce a su voluntad la castidad de la persona deseada. En primer lugar hay que señalar que no hay nada, en la composición de estas pociones, capaz de forzar al amor la libre voluntad del hombre. En opinión de los médicos, estos filtros no provocan amor, sino a

> veces la locura. (...) Pero el inquisidor tratará de averiguar si no se han mezclado con el filtro sacramentos -la hostia consagrada o la sangre de Cristo- o sacramentales -como «Agnus Dei» o reliquias de mártires-. También es frecuente que los demonios, impulsados por la fuerza del deseo, se encomienden al demonio para que doblegue la voluntad del que aman para la consecución del acto carnal»
>
> (Nicolau EIMERIC-Francisco PEÑA: *El Manual...*, p.83).

10 Balaam fue un adivino enviado por el rey de los moabitas para maldecir a Israel, pero inspirado por Dios bendijo a ese pueblo a pesar suyo (Num.22, 23 y 24).

CAPITULO II



QUE DOS SON LAS IGLESIAS

Y CONGREGACIONES DESTE MUNDO[1]



Dos son las iglesias deste mundo: la una es católica, la otra es diabólica.[2] La iglesia católica es la congregación de todos los fieles católicos, la cual es una, por un Dios que todos adoran; por una fe, que todos confiessan; por un batismo, que todos reciben. La iglesia diabólica es generalmente toda la infidelidad que está fuera de la iglesia católica; la cual no es propiamente una, porque no creen ni adoran un Dios verdadero, ni confiesan una fe católica y verdadera, ni reciben ni tienen Sacramento que aproveche y valga; aunque muchos piensan que los judíos y los moros en un Dios verdadero creen y adoran, lo cual no sólo es falso, mas aun si con porfía se afirmase, sería herejía, porque ni el judío ni el moro adora ni cree en Dios trino y uno, y, como dice Sant Augustín, éste es Dios y no otro. E Cristo dijo que si en Dios creyesen también creerían en El, y quien a El desprecia es imposible que adore y honre a Dios que lo envió, que es su Padre: pues ninguno adora ni cree en un Dios verdadero, salvo en dios fingido, si no es católico cristiano.[3] Por esto, en la iglesia diabólica ninguna unión hay, antes hay muchas

Cantic.vj. De summa. trinita.et fi.ca.Firmit.

Psal.xxv.

Augustinus in Sermone unius martyris. Joan.xiiij. Joan.xv.



Aquelarre. Escena sabática, es una de las célebres "Pinturas Negras" de la Quinta del Sordo, realizadas con toda probabilidad en 1820.

Museo del Prado, Madrid.

Resulta interesante comparar la pintura de Goya, una de las más difundidas imágenes del aquelarre, con las representaciones corrientes durante los siglos en los que realmente tuvo lugar la caza de brujas.

iglesias y congregaciones diabólicas, distintas y disparatas, sin tener conveniencia ni participación las unas con las otras, ni hacen todas un cuerpo, como hacen las iglesias católicas particulares, que todas son una mesma iglesia universal, que es un cuerpo místico cuya cabeza es Jesucristo.[4]

j.Corin.xij. ad colos- censes.j.

NOTAS

1 El estudio preliminar a la presente edición del tratado de Castañega se dedica *in extenso* al problema de la caza de brujas en Europa. Por lo tanto, las notas sobre brujería en los capítulos en los que Castañega desarrolla dicho tema (II a XI) apuntan exclusivamente a aquellos aspectos imprescindibles para la comprensión directa del párrafo o para la mejor contextualización del tópico tratado en el capítulo

2 Castañega va a dedicar la primera parte de su tratado, capítulos II al XI, a describir el estereotipo satánico de la bruja. Por su parte el capítulo I, dedicado a la figura del demonio como queda visto, se relaciona también de manera directa con el tema. Estos capítulos configuran uno de los pocos ejemplos españoles sobre la materia brujeril, y constituyen por lo tanto una excepción en una tierra en la que los inquisidores y teólogos se mostraron siempre escépticos respecto de este tipo de creencias. Incluso un manual antisupersticioso como el de Pedro Ciruelo (1530), producto de un teólogo con mayor preparación y lucidez intelectual que Castañega, y con una notable inserción en los grandes centros académicos españoles y franceses, dedica tan sólo un capítulo al tema de las brujas y sus vuelos nocturnos hacia el aquelarre. Al mismo tiempo Ciruelo muestra ciertas vacilaciones respecto de los aspectos más fantásticos del tema brujeril. La credulidad y las imágenes utilizadas por el franciscano se asemejan mucho a las del *Malleus Maleficarum* (1486), el célebre tratado de demonología, aunque el tono de ambas obras sea sustancialmente diferente, y nada en las páginas de Castañega recuerda los pasajes febriles y espeluznantes de la obra de los dominicos alemanes. No obstante resulta sugestivo que tanto Castañega como Ciruelo ubiquen al comienzo de sus respectivos tratados aquellos capítulos que describen lo que no es una genuina creencia popular, sino una construcción ideológico-teologal, que utiliza elementos populares, pero que es un claro producto de la cultura de élite (en particular el sabbat como lugar de reunión de las brujas y prueba suprema de la existencia de una conspiración diabólica). El tratamiento de las costumbres y creencias populares realmente existentes entre el pueblo se desarrolla en un segundo momento, luego de haber explicado la existencia del peligro que en aquellos tiempos significaban el demonio y sus servidoras las brujas.

Esta distribución del material en ambos manuales responde sin dudas al hecho de que la descripción del aquelarre cumple un papel destacado en el proceso de satanización sobre el que se ordena toda la reprobación de las costumbres populares que siguen a continuación en los dos textos a los cuales nos referimos. La presentación del diablo en todo el peligroso esplendor de su poder, y la descripción de las ceremonias que más intimamente acercan al demonio y a los seres humanos según la mente de los hombres del siglo XVI -nigromancia y brujería-, servirá para descalificar radicalmente a las verdaderas costumbres y creencias del pueblo, a las que se relacionará con la terrible conjura satánica de magos y brujas que amenazaba por entonces a la Cristiandad.
La organización del tratado de Castañega descubre con mayor claridad esta operación ideológica que estamos señalando. Luego de los diez capítulos dedicados a analizar diversos aspectos de la «iglesia diabólica», el franciscano pasa, sin orden aparente, a reprobar varias costumbres populares tradicionales, como la creencia en los saludadores, en el mal de ojo, en las nóminas, o en el *maleficium*. Previamente en los diversos prólogos e introducciones se había aclarado que todas las supersticiones son hijas y producto del demonio. El hombre supersticioso, al llevar a la práctica alguna ceremonia reprobada por la Iglesia, no hace sino contribuír al triunfo de los enemigos declarados de Dios y de la Iglesia, en una época en la cual la amenaza del demonio parecía ser más fuerte que nunca (cfr.notas 2, 5 & 6 al capítulo I).

3 Castañega ataca aquí aquella forma de relativismo que considera al cristianismo como una religión más entre las muchas existentes en el mundo, negándole toda supremacía en cuanto a su orígen y capacidad salvífica, particularmente en relación en el judaísmo y el Islam. Ejemplos clásicos sobre este tema son *Los tres anillos*, tercer cuento de la primera jornada del *Decamerón* de Boccaccio (segunda mitad del siglo XIV), el *De pace fidei* de Nicolás de Cusa, y *De los caníbales*, trigésimo texto del primer libro de los *Ensayos* de Montaigne (segunda mitad del siglo XVI).
Es indudable que una de las razones de la exacerbación de este tema en el tardomedioevo y la modernidad temprana fue el incremento de los viajes europeos fuera del continente: un mayor contacto con el Cercano Oriente como consecuencia de las cruzadas, los numerosos viajes hasta el Extremo Oriente a causa de la *pax mongola*, y finalmente las exploraciones oceánicas de los siglos XV y XVI. Si bien en algunos individuos el contacto con otras civilizaciones y religiones no podía sino reforzar la superioridad de su propia identidad europea y cristiana, en muchos otros generaba dudas y contradicciones (cfr. Claude KAPPLER: *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid, Akal, 1986, caps.II y III; Stephen GREENBLATT: *Marvellous Possessions: The Wonder of the New World*. Clarendon, Oxford Press, 1991; Teófilo RUIZ: «Representación de uno mismo, representación de otros: Castilla y el Nuevo Mundo a finales de la Edad Media y principios de la Moderna», en *Temas Medievales*, n.3, Buenos Aires, 1993).
El humanismo universalista de individuos como Pío II (Silvio Eneas Piccolomini), tal como se expresa en la célebre epístola a Mahomet II, si bien sostiene con absoluta firmeza la superioridad del cristianismo sobre el Islam, propugna una situación de diálogo y tolerancia, propia de una religión universal que acoge a todos los hombres ignorando sus particularidades, para buscar detrás de ellos su esencia fundamental; Dios ordena amar a nuestros enemigos, afirma el Papa humanista: «nos sentimos oligados hacia todos, sabios e ignorantes; a todos queremos salvos; griegos, latinos, judíos y sarracenos; por todos rogamos» (cfr. Angel CASTELLAN: «El equilibrio humanístico en Eneas Silvio Piccolomini» en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, Universidad de Buenos Aires, 1955, pp.38-39). El concepto de *prisca theologia*, característico del humanismo neoplatonizante y hermético, contribuyó también a acercar al cristianismo con el judaísmo y la civilización clásica (cfr.Frances YATES: *Giordano Bruno y...*, caps.I y II). El relativismo alcanza a los sectores populares en el siglo XVI. Menocchio Scandella, tal vez influído por los viajes de Mandeville, (libro que a su vez lo induce a la lectura del *Corán*), es un ejemplo de lo que afirmamos. *Los viajes de John Mandeville*, cuyo texto original está en francés y fue escrito probablente en Lieja a mediados del siglo XIV, consiste según algunos estudiosos en una recopilación de textos geográficos o enciclopedias medievales, atribuídos a un ficticio caballero inglés; para otros reflejan un viaje verdadero hasta Tierra Santa y Egipto, aunque no más allá (Claude KAPPLER: *Monstruos, demonios...*, pp.53-54). El crudo juicio sobre el mundo cristiano que Mandeville atribuía al sultán deben de haber inquietado al molinero Menocchio (Carlo GINZBURG: *El queso y...*, pp.84-85).
William Monter, en su estudio sobre la Inquisición siciliana, encuentra otros casos de relativismo popular. Zosimo Canata, muerto en 1604 y ejecutado en efigie en 1607 en Palermo, sostenía que los mahometanos se salvaban, que los judíos no habían matado a Jesucristo, y que nadie podía decir verdaderamente cuál de esas tres religiones era mejor (William MONTER: *La otra Inquisición...*, pp.198-199).
Algunos autores como Bartolomé de las Casas, sin caer en el relativismo, descubren en ciertas creencias no cristianas un núcleo básico de racionalidad, juzgándolas naturales:

> «en la elección de los dioses, aquestas infinitas gentes indianas manifestamente mostraron ser más racionales, más honestos, más discretos y más prudentes que los egipcios»

> «Y con verdad que no he oído que persona humana alguna de las recebidas por estas gentes por dios, fuese hombre de algún crimen o vicio notable, ni mal alguno, infamado, sino que solamente lo recibían por dios por sus obras y vida loable. Luegos estas indianas gentes mostraron en la elección de los dioses ser más que los griegos y romanos (...).
> (citado por Henrique URBANO: «Idolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico», en G.RAMOS-H.URBANO (comps.): *Catolicismo*

y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII. Cuzco, 1993, p.20)
Es muy sugestivo que el citado Mandeville llegara a conclusiones similares. Una racionalidad común conforme a la naturaleza se encuentra detrás de ciertas creencias no cristianas:

> «Y sabed que los que adoran simulacros lo hacen por reverencia a algún hombre valiente del pasado, como fue Hércules, y otros muchos, que en su tiempo hicieron muchas maravillas»
>
> «... y sabed que en todo aquel país de Catay y en todas aquellas islas de distintas gentes y distintas leyes y creencias (...) no hay ninguna persona de razón (...) que no tenga algún artículo de nuestra fe, y alguna buena cosa de las que nosotros creemos, ni que ellos no crean en Dios que hizo el mundo, a quien ellos llaman (...) Dios de natura»
>
> (citado por Carlo GINZBURG: *El queso y...*, p.90).

Guarda relación con el tema que tratamos la abundancia asombrosa de conversiones voluntarias de cristianos al Islam en el ámbito mediterráneo, fenómeno que ya percibiera Fernand Braudel al afirmar que «los legajos del siglo XVI referentes a los renegados formarían volúmenes enteros» (Fernand BRAUDEL: *El Mediterraneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II.* México, FCE, 1986, t.II, p.143). Bartolomé Bennassar sostiene que si bien dichas apostasías tenían motivaciones materiales, no eran pocos los que las hacían convencidos de la superioridad de una religión sobre la otra. El provenzal Pierre Alégre, dejó voluntariamente el barco en el que pescaba cerca de las costas de Berbería: se trataba de una persona curiosa en asuntos de religión que había tratado con luteranos y había repudiado el culto de las imágenes. Le había seducido el respeto de los musulmanes por todas las creencias religiosas, a diferencia de Francia, donde católicos y hugonotes se mataban; había leído además que Cristo había sido circuncidado (Bartolomé y Lucile BENNASSAR: *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados.* Madrid, Nerea, 1989, p.299). Un lamento veneciano anónimo compuesto hacia 1570 pone en escena a dos pescadores que se quejan del injusto gobierno de La Serenísima, y llegan a desear una invasión otomana:

> «Mas como Dios no quiere que el reino del Tirano
> Pese demasiado sobre el mundo, ha preparado
> Para hacer justicia al Turco y al gran sultán (...)
> Entonces nosotros seremos sus hermanos queridísimos
> (...) No tratarán ya a las pobres gentes
> De cornudos, de estúpidos, de ladrones ni de perros»
>
> (citado por JEAN DELUMEAU: *El miedo en Occidente.* Madrid, Taurus, 1989, p.408).



Representación de un aquelarre en un grabado de Hans Baldung Grien (1484-1545). Biblioteca Nacional de París.
Al igual que en la mayoría de las representaciones tempranas del sabbat, las brujas aparecen montadas sobre animales y no sobre escobas o bastones. Es probable que este grabado de Baldung haya influído sobre el célebre cuadro de Salvador Rosa que ilustra la portada de la presente edición.

En otros casos, el pueblo encuentra espontáneamente virtudes mayores en el protestantismo que en el catolicismo. Rodrigo Marquez, alguacil de la Real Audiencia, que había vivido diez años en la Francia reformada, es juzgado por la Inquisición de Galicia por afirmar que:

> «...los clérigos luteranos eran mejor que los nuestros porque no se echaban con las mujeres e hijas de los feligreses porque eran casados»
>
> (citado por Jaime CONTRERAS: *El Santo Oficio...*, p.679).

Finalmente, la ardua lucha por el desarrollo de la tolerencia en la Europa moderna, obligó a los partidarios de ésta última actitud a recurrir a argumentos de fuerte corte relativista. Para Gaspar Schwenckfeld (1489-1561):

> «la Iglesia cristiana universal se extiende por todas partes, comprende a todos los hombres santos y fieles, desde el principio hasta el fin del mundo».
>
> (citado por Henry KAMEN: *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid, Alianza, 1987, p.53).

Sebastian Frank (1499-1542) sostiene con conmovedora confianza:

> «Para mí, quien desea mi bien y pueda sufrirme a su lado es un buen hermano, sea papista, luterano, zwingliano, anabaptista o turco, aún cuando no tengamos los mismos sentimientos; hasta que Dios nos reúna en su propia escuela y nos una en una misma fe».
>
> No porque sean turcos, papistas o sectarios o porque sigan siéndolo; por la noche se les llamará a la viña y recibirán el mismo salario que nosotros».
>
> (citado por Henry KAMEN: *Nacimiento y...*, p.54 y p.64)

4 La descripción que realiza Castañega de la brujería incluye la característica príncipal del nuevo complejo satánico elaborado por la alta cultura teológica: la existencia de una comunidad o asamblea de brujos presidida por el demonio. No se trata ya de viejos delitos individuales, como el de la hechicera (con sus *maleficium* en el campo y sus filtros y conjuros amorosos en la ciudad) o el del mago nigromante. La reunión de las brujas recibía varios nombres célebres, como los de sabbat, aquelarre o conventículo, aunque ninguno de ellos es utilizado aquí por Castañega. El franciscano prefiere hablar de iglesias o congregaciones.

CAPITULO III



QUE COMO HAY SACRAMENTOS
EN LA IGLESIA CATÓLICA, ASI HAY EXECRAMENTOS EN LA IGLESIA DIABÓLICA



Como en la Iglesia Católica hay Sacramentos por
Cristo, que es Dios y Hombre verdadero, ordena- In.iiij.Sen-
dos y establecidos,[1] así en la Iglesia Diabólica tencia
hay execramentos por el demonio y por sus
ministros ordenados y señalados;[2] y aunque la circuncisión
en algún tiempo fue sacramento dado por Dios a Abraham, Gene.xvij.
mas después que cesó con la institución y obligación del Ad gala.v.
batismo, no se puede decir católicamente que la circuncisión
de que agora usan los judíos es o fué de Dios ordenada y
establecida, pues que aquella ya cesó, y la que agora tienen
los judíos es como la que tienen los moros, que no por Dios,
salvo por engaño del demonio y de sus ministros, está entre Ad gala.v.
ellos ordenada; y pues no es sacramento, ni lo puede haber et vj.capi.
fuera de la Iglesia Católica.[3] Llámanse las tales cerimonias
execramentos, que son contrarios a los sacramentos, porque
los Sacramentos son vasos de gracia por la virtud que
mediante ellos los que los reciben la consiguen; y los que Ad gala.v.
reciben los execramentos no sólo no alcanzan gracia ni
virtud, mas incurren en pecado de infidelidad, que es el
mayor de los pecados.

Allende de la circuncisión de que ahora usan los judíos, que parece y es semejante en la materia, manera y cerimonias a la circuncisión verdadera, que dió Dios a Abraham, hay en las iglesias diabólicas particulares, a imitación de los sacramentos de la Iglesia Católica, ciertas cerimonias y execramentos, que, por vocablo familiar, los llamamos supersticiones y hechicerías. Para la inteligencia desto es de notar que así como Cristo ordenó los Sacramentos católicos en cosas comunes, que ligeramente en la vida y conversación humana se hallan, como es el agua, el pan, el vino y el aceite y palabras muy claras y sin composición, así por el contrario los execramentos diabólicos son en cosas que en la vida y conversación humana no se hallan, como son ungüentos y polvos hechos de cosas exquisitas de animales y aves, que con mucha dificultad se hallan; y con palabras oscuras y ritmadas; no porque aquellas cosas exquisitas sean más apropiadas para el efecto o propósito que el demonio y sus ministros entienden; mas porque en buscar aquellas cosas pongan más diligencia, y la ley de Dios sea menospreciada, y el mesmo demonio sea como Dios con honores divinos honrado; y porque menor o ninguna esperanza pongan en Dios, confiando en aquellas vanidades, y los engaños del demonio vayan más cubiertos y menos sean conocidos; y la malicia de los que en aquellas cosas se ocupan más se encienda, cuando con curiosidad y fervor las procuran. Por lo cual el demonio responde con la voluntad y malicia de los que aquellas cerimonias hacen; porque los Sacramentos católicos valen y obran la gracia por razón, que son señales para ello por Dios instituídas; mas los execramentos diabólicos obran o responde el demonio con la obra, por razón de la diligencia, voluntad y malicia con que se procuran.

In. iiij.senten. distin. ij.

Scotus in iiij.senten. distinct.j.

Como decimos, de las cerimonias del Testamento Viejo, que por razón de la devoción con que las hacían, respondía Dios con la gracia, y como se puede decir agora del agua bendita y del pan bendito, que, según la devoción con

que la persona lo toma, responde Dios con la gracia, y no porque sean señales eficaces por Cristo instituídas. E porque cuanto la cosa es más dificultosa, tanto el hombre pone más diligencia en buscarla; por ende, el demonio no quiere que en cosas, que ligeramente se hallan, valgan sus execramentos y hechizos; ni Dios lo consiente, porque por aquella dificultad se retrayan los hombres de se entremeter en aquellas hechicerías y supersticiones, aunque alguna vez cosas ligeras toman sus ministros por señales; como manifestó una mujer quemada, que a ella y a otras dos sus compañeras les dió el demonio sendas piedras para que las echasen en la mar; y luego se alteró la mar de tal manera que aquella tarde, en aquel lugar, se ahogaron veintidós hombres a la entrada del puerto. Porque como de su naturaleza no valen más unas señales que otras, así acude y responde el demonio a las señales ligeras como a las dificultosas, según fuere su voluntad, y como ve que cumple para el engaño de los que en ello se ponen; y Dios lo permite después que están en el error confirmados, y como el profeta dice: *Déjalos según los deseos de sus corazones*. Y así se van en pos de sus vanas invenciones.

Psal.lxxx.

Estas cerimonias y execramentos muchas veces son unciones corporales, a imitación de los Sacramentos, que también los más dellos se celebran con unciones, porque Cristo quiere decir ungido; y los cristianos ungidos han de ser según lo pide su nombre, corporal y espiritualmente; porque la unción corporal señal es de la unción espiritual de la gracia.

Psal. xliiij.

¿Qué diría el que no fuese católico y no tuviese fe del Sacramento del Batismo, de la Confirmación, Orden y Extremaunción, sino que son unas supersticiones, con tantas cerimonias y unciones?. Cosa de brujería parece el Sacramento de la Extremaunción, cuando le untan al enfermo los ojos, las orejas, las narices, la boca,las manos, los lomos y los pies.[4] ¿Qué más se dice que hacen los brujos para invocar y llamar en su favor al demonio-?. Pues, porque el demonio

siempre quiere usurpar los honores y oficios divinos, y, transfigurándose en angel de luz, tener las maneras y disimulaciones y colores que puede para ello, así contrahace a los Sacramentos, como haciendo burla dellos; poniendo materia, forma y intención, hace que la materia sea de cosas sucias y aborrecibles, y que con dificultad se hallan; todo lo contrario de la materia de los Sacramentos católicos, que es de cosas limpias, al uso humano necesarias, y que ligeramente se hallan. Quiere que la forma sea de palabras oscuras, feas y rimadas; para las cuales hay necesidad de diligencia y estudio. Lo contrario de la forma de los Sacramentos, que son palabras simples, sin compostura, claras y limpias. La intención es para mal, o no es recta y católica, y por eso no puede ser buena, lo contrario de la intención de los Sacramentos, que es buena y santa, para que Dios concurra, ende, con su gracia. E cuanto a este concurso, es de notar que no habiendo falta en el Sacramento, ni en el que lo recibe, sin falta se sigue la gracia a que el Sacramento es ordenado; mas en los execramentos y cerimonias diabólicas, aunque se guarden todas las cosas posibles, no siempre se sigue el efeto, ni concurre el demonio con la obra, como Dios concurre con los Sacramentos; porque los Sacramentos son señales eficaces, esto es, que son de tanta eficacia por pacto divino, que no faltará Dios de concurrir, si de otra parte no hubiere falta; y los execramentos diabólicos son señales no eficaces, que ni por su naturaleza ni por institución del demonio pueden tener eficacia ni virtud, porque la tal eficacia infalible sólo Dios la puede prometer y guardar, y ninguna criatura, porque no siempre tienen licencia de Dios para tales efectos, salvo cuando a El le place, y lo ha por bien, por su secreto consejo y justo juicio a nosotros oculto. Ni hay otras razones de la licencia que dá, salvo las que se suelen señalar; porque permite Dios que en el mundo haya judíos, moros, gentiles y herejes. E las razones que más al propósito hacen son estas: La primera, para confirmar la fe de los flacos, porque muchos hay que son católicos en que no tienen

ij. Cori. ij. Beda super cap.ix. Actuum Apostolorum in glosa.

Theologi. in. iiij. distinct.j.

Augusti. sviij.De civitate Dei. capi. xviij.

error en su entendimiento, mas no tienen tan arraigadas algunas verdades católicas como ellos desean, y los tales, viendo la confesión de los que han seido engañados, y las illusiones del demonio, confírmanse en la fé, y retornanse de tibios, fervientes. La segunda es por manifestar la fé de los firmes y fundados en la fé; así se leé de Job, que fué tentado y maltratado del demonio. E como dice Sant Pablo: *bien es que haya herejías, para que los firmes y aprobados sean conocidos.* La tercera razón es que Dios permite estas cosas en pena de los obstinados; y, según dice el Apóstol: *déjalos en su sentido reprobado para que hagan tales cosas que no convienen.* Desta resulta y se sigue la cuarta razón, y es por manifestar la bondad y grandeza suya; que no permitiría en el universo nacer males, si dende no se cogiesen muy mayores bienes. E tanto serán más supersticiosos y malos y dignos de más pena los tales execramentos y hechizos diabólicos, cuanto fueren compuestos o hechos con cosas santas o dedicadas al culto divino, así como con pan bendito o agua bendita, o pedazos de ara consagrada, o palabras del Canon, a vueltas de otras malas o incógnitas y sospechosas; y aunque no tengan mezcla de las semejantes, si a mala fin y fuera de la intención de la iglesia se ordenan. Tanto son las semejantes cerimonias más peligrosas y a Dios más odiosas, y a la Iglesia más injuriosas, cuanto con cosas más santas se hacen.[5]

Job.j. Corin. ij.

Ad romanos j. August. in Enchi

Gerson in Tractatu de erroribus circa artem magicam, in ij.dicto Thomas. in secunda secunde.q. xcvj. ar.iiij ad primun.

NOTAS

1 Los sacramentos ocupan el papel central en la vida del cristiano. De allí la importancia de la ofensa contra Dios y la Iglesia que las brujas realizan en el sabbat cuando imitan de manera soez y burlona dichos signos de la gracia divina.
Algunas de las características que la Iglesia Católica atribuye a los sacramentos ayudan a comprender la anterior afirmación y el contenido del presente capítulo del tratado de Castañega:
- De acuerdo con el Catecismo de la Iglesia Católica los sacramentos son signos

sensibles y comunicativos de la gracia, instituídos por Jesucristo y dispensados por El, por medio de la Iglesia, para hacernos partícipes de la vida de Dios y desarrollarla en las diversas etapas, situaciones y tareas de nuestra existencia mundana.
- Como es sabido son siete. Los de iniciación (bautismo, confirmación, eucaristía), los de curación (penitencia, santa Unción), y los sacramentos para misiones especiales (Orden sagrado, matrimonio).
- Los sacramentos expresan y comunican la gracia a través de signos o formas materiales y visibles, hechas a la medida del ser físico espiritual del hombre: el lavado con agua, la unción con el santo crisma, la comida del pan y el vino.
- Los sacramentos no tienen como finalidad exclusiva la santificación del hombre, sino también y sobre todo, el culto de Dios.
- La gracia que nos comunican los sacramentos recibidos en la fe, se denomina santificante o habitual, pues nos constituye en estado o hábito de santidad, o sea, de comunión de vida y amistad con Dios.
BIBLIOGRAFIA: Hector VALLA: *Mensaje Cristiano. Breve Catequesis para adultos*. Buenos Aires. Ediciones Don Bosco, 1984, cap.8.
Si los sacramentos implican un culto a Dios, la existencia de execramentos en los aquelarres brujeriles implican por contrapartida la adoración del demonio, lo cual constituye formalmente pecado de apostasía. Si los sacramentos constituyen al cristiano en estado de comunión y amistad con Dios, los execramentos de las brujas simbolizan entonces una relación similar con el diablo.

2 Cuando Castañega afirma la existencia de execramentos en la iglesia diabólica está sosteniendo la existencia real de ritos en los que participan las brujas. No se trataba de un problema menor en una época en la que discutía sobre si las brujas van al sabbat en persona o si se trata de hechos inducidos por el demonio que sólo ocurren en la imaginación. El Papa Inocencio VIII y los autores del *Malleus Maleficarum*, así como muchos otros difusores posteriores del complejo satánico, deben discutir con quienes, amparados en un viejo documento de la Alta Edad Media conocido como *Canon Episcopi*, sostienen que el accionar del demonio se circunscribe únicamente a la mente de las personas, careciendo sus acciones de entidad real en el mundo sensible.
En 1526, tres años antes de la publicación del tratado de Castañega, tuvo lugar en Granada una junta de diez teólogos, convocada por el inquisidor general a raíz de la reciente psicosis brujeril de Navarra; el cónclave debía decidir si realmente las brujas asistían al sabbat. Se hizo una votación y una mayoría de seis decidieron «que sí van»; una minoría de cuatro, votaron «que van imaginariamente». De acuerdo con lo expresado en su tratado, Castañega adhiere sin dudas al voto de la mayoría. (Henry KAMEN: *La Inquisición Española*. Barcelona, Crítica, 1988, pp.275-276).
Pedro Ciruelo, en su tratado de 1530, no se atreve a tomar partido como lo hace el franciscano: «que horas ay que ellas (las brujas) realmente salen de sus casas», afirman, pero agrega que «otras veces no salen de sus casas, y el diablo (...) les representa en sus fantasías que van a las otras casas y lugares y nada de ellos es verdad» (CIRUELO, p.45-46).
Para mayor datos ver el estudio preliminar a la presente edición.

3 Para la circuncisión y las creencias judías consideradas como superstición ver nota 1 a la introducción. Para el caso de la circuncisión como práctica musulmana ver Bartolomé y Lucile Bennassar: *Cristianos de Alá...*, cap 4.

4 Castañega reconoce en este párrafo la similitud formal entre magia y religión, temática que se encuentra presente en grandes pensadores cristianos como San Agustín. No obstante dicha semejanza («cosa de brujería parece...») la diferencia entre una y otra actividad es absoluta: el mago ordena y exige obediencia de aquellas fuerzas a las que invoca; el hombre religioso implora y suplica a la divinidad, de la cual espera benevolencia. El mago está seguro de que, si sigue con precisión los pasos estipulados en los conjuros y ceremonias mágicas, obtendrá necesariamente los resultados buscados. El hombre frente a los dioses sólo puede aguardar la buena voluntad divina, sin que nada, ni aún las buenas obras, resulten un reaseguro absoluto de que se obtendrá lo que se pide. (para una justificación teológica sobre la eficacia o ineficacia de la oración del creyente, ver el capítulo XVIII del presente tratado de Castañega).
El único momento de la liturgia cristiana en el que sacerdote abandona el ruego por el tono imperativo, más propio de la magia, es durante la consagración del pan y vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo, durante el sacramento de la Eucaristía («este es mi cuerpo»; «esta es mi sangre»). Sin embargo, una justificación teológica devuelve dicha práctica al campo de la religión: los sacramentos fueron instituídos y dispensados por Jesucristo, y al presente, siguen siendo acciones suyas, es decir, que El mismo realiza; dicho de otro modo, Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, es el ministro principal de los sacramentos, cuantas veces se celebran; y se vale, en ello, de un ministro secundario que actúa en representación suya: el obispo en la confirmación y el orden sagrado, el presbítero en los demas sacramentos, y los contrayentes en el matrimonio.
Alguna bibliografía clásica sobre la comparación entre magia y religión: Sir James FRAZER: *La Rama Dorada*. México, FCE, 1992, pp.75 y ss.; Emile DURKHEIM: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal, 1992, pp.39 y ss.; Bronislaw Malinowski: *Magia, ciencia y religión*. Madrid, Planeta, 1994, pp.100-101; Ernst CASSIRER: *Antropología filosófica*. México, FCE, 1992, p.120 y ss.; Ernesto de MARTINO: *Le monde magique*. Paris, 1968, *passim*; Sigmund FREUD: «Totem y tabú», en *Obras Completas*, v.II, Madrid, 1948; Mircea ELIADE: *Tratado de historia de las religiones*. México, Era, 1992, cap.I.

5 El uso de objetos sagrados o ligados al culto oficial en las hechicerías y conjuros populares era una constante.
Inés Rodriguez, hechicera toledana de la primera mitad del siglo XVII, procesada

por la Inquisición, utilizaba el siguiente conjuro para predecir si una persona sería prendida por la justicia: se colocaba un rosario extendido en la palma de la mano y decía «anda hijo de cabo a rabo, si no párate como plomo a plomado»; Juana Rodriguez, también acusada ante el mismo tribunal, llenaba un puchero con agua bendita en el que hervía flores del campo, con similar propósito al de la hechicera anterior (María Luz de LAS CUEVAS TORRESANO: «Inquisición y hechicería. Los procesos...», p.68).

La ceremonia de la misa era la que más llamaba la atención: a Laura Garriques, procesada en Valencia en 1655, le gustaba oír la ceremonia en el Colegio de Corpus Christi, porque allí la decían más despacio; asistía a tres misas consecutivas, y desde que se elevaba la hostia hasta que se hacía lo propio con el caliz pronunciaba una oración cuya finalidad era ligar entre sí a hombres o mujeres, vieja magia amatoria celestinesca (María Helena SANCHEZ ORTEGA: *La mujer y la sexualidad...*, p.142).

Una investigación folklórico etnográfica en Cataluña en el presente siglo descubre los siguientes métodos para aprisionar brujas: basta colocar dos alfileres en cruz en el fondo de la pila del agua bendita, para que al pasar aquellas junto a la pila se quedaran inmóviles como petrificadas; si al terminar la misa el sacerdote cierra el misal hacia el lado contrario del que debe hacerlo, cuantas brujas se hallan en el templo quedarán imposibilitadas de salir (Joan AMADES: «Brujas y brujos. Para un estudio sobre las diferencias entre las brujas catalanas y las asturianas», en *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.XXXII, Oviedo, 1957).

Keith THOMAS había ya señalado que los pomposos ritos de la Iglesia Católica fomentaban la superstición popular; respecto del sacrificio de la misa sostiene: «La misma,en particular, se hallaba asociada con el poder mágico, y las enseñanzas de la Iglesia deben ser consideradas, al menos indirectamente, responsables por esta creencia. A lo largo de la historia del cristianismo el sacramento del altar ha sufrido un proceso de reinterpretación. Hacia finales de la Edad Media las consecuencias generales fueron las de desvíar el énfasis puesto hasta entonces en la comunión de los fieles para colocarlo en la consagración formal de los elementos por el sacerdote. La ceremonia adquiría en la mentalidad popular una eficacia mecánica en la cual el factor operativo no era la participación de los miembros de la comunidad, que se convertían por lo tanto en virtuales espectadores, sino el poder especial del sacerdote (Keith THOMAS: *Religion and the decline...*, p. 36; la traducción del inglés es mía).

No resulta necesario aclarar que la Iglesia condenó con dureza todas estas prácticas. En el *Manual de los Inquisidores* del catalán Nicolau Eimeric (fines del siglo XIV) leemos:

> «Son heréticos (...) todos los sortilegios en los que se utilicen sacramentales. Es evidente, pues no se emplearían los sacramentales si se ignorase su valor sagrado y si, por consiguiente, no se esperara algún resultado maléfico con su perversa utilización. Por lo tanto el inquisidor no interrogará sobre esto al sospechoso, le torturará si éste finge ignorar el valor de los sacramentales (...). Existe herejía -y en consecuencia necesidad de intervención del inquisidor- en todos los sortilegios que se utilizan corrientemente para encontrar cosas perdidas y que comportan el empleo de cirios bendecidos o de agua bendita, o la recitación de versículos de la Escritura, del Credo o del Padre Nuestro, etc. Esto se deduce del propio hecho de que si se tratase de adivinación pura y simple, no sería necesario recurrir a lo sagrado».
>
> (Nicolau EIMERIC-Francisco PEñA: *El Manual...*, p.80).

Cabe aclarar aquí que se entiende por palabras u objetos sacramentales a aquellos que se utilizan en la «confección» del sacramento o en la celebración de un rito o, sencillamente, en la preparación de una ceremonia.

CAPITULO IV



CUÁLES SON LOS MINISTROS
DE LA IGLESIA DIABÓLICA



Los ministros destos execramentos diabólicos son todos los que por pacto expreso o oculto están al demonio consagrados y dedicados.[1] Para la inteligencia desto es de notar, en cuanto hace a la materia presente: El pacto expreso, que se hace al demonio de sus familiares, es de dos maneras: uno es tan expreso y claro que con palabras claras y formales, renegando de la fé, hacen nueva profesión al demonio en su presencia, que les aparece en la forma y figura que él quiere tomar, dándole entera obediencia, y ofreciéndole su ánima y cuerpo. Destos yo conocí y vi algunos quemar y reconciliar,[2] en que uno dijo que le hizo el demonio renegar de Dios y de su fé, mas nunca pudo acabar con él que renegase de Nuestra Señora; y era un hombre viejo y pequeño, y reconcilióse y conoció su pecado. Y de otros muchos podría decir lo mesmo, con los cuales hablé y platiqué, y oí sus dichos y deposiciones y maneras que en principio de su error tuvieron.

Gerson. vbi supra.

Otros tienen pacto explícito y expreso con el demonio, no porque hayan hablado alguna vez con él, o le hayan visto en alguna figura conocida, salvo con otros ministros suyos,

que son otros encantadores, hechiceros o brujos, y hacen la mesma profesión que los primeros, o aunque nunca con otro hablen, o al demonio en alguna figura hayan visto, ellos mesmos hacen tal pacto y promesa al demonio, apostatando de la fé de Cristo, y hacen las cerimonias que los otros hechiceros hacen, o las que el demonio les inspira y enseña. Y estos los unos y los otros, que por pacto expreso están al demonio consagrados, se llaman por vocablo familiar brujos o jorguinos, o megos; los cuales vocablos son corruptos, porque sorguino, que más corruptamente se dice jorguino, viene deste nombre sortílego; y este nombre mego se toma por mago, cuyas significaciones son en las escuelas comunes y claras, como parece por diversas causas[3] en el Decreto. E este nombre bruja es vocablo italiano, que quiere decir quemado o quemada, porque la pena de los semejantes sortílegos y magos era que los quemaban, y así les quedó tal nombre con la pronunciación castellana, que es otra que la italiana.[4] Pacto implícito o oculto es también de dos maneras[5]: unos tienen con el demonio pacto oculto cuando, sin renegar ni apostatar ni perder la fé católica a su parecer, tienen y creen y hacen las mesmas cerimonias y invocaciones diabólicas; y estos tales tienen pacto oculto y secreto con el demonio, porque oculta y virtualmente en aquella creencia y confianza, que en los tales execramentos, cerimonias y supersticiones tienen, se encierra la apostasía de la fé de Cristo; porque quien en otro que en Cristo tiene confianza, y al que es contrario a Cristo llama en su favor, es contra Cristo y su ley; y éstos se llaman comúnmente hechiceros.

xxvj.q.j. Sortilegi xxvj.q.iiiij Igtur genus divinis. xxvj. q.v. nec. mirum.

Luce.xj Math. xij qui non est mecum contra me est.

Hay otros que no creen en nada destas cosas; mas alguna vez permiten y consienten en ellas, diciendo: valgan lo que valieren, *como para alcanzar sanidad corporal, o alguna otra cosa que desean; y estos tales pecan mortalmente, y también se dice este tal pacto oculto, aunque no tan recio como el primero.*

NOTAS

1 Sermones como el de fray Bernardino Bonavoglia de Foligno (siglo XV), un fragmento del cual citamos a continuación, contribuían a popularizar entre las masas el concepto de pacto diabólico, en los albores de la gran caza de brujas:

> «Se cuenta que en Norcia hay un puente y no lejos de allí un lago, llamado de Pilatos, siendo opinión muy generalizada que el cuerpo de éste fue conducido allí por los demonios encima de un carro tirado por toros. Y de lugares cercanos y remotos acuden allí hombres diabólicos y forman altares y tres círculos, y colocándose con una ofrenda en el tercer círculo, invocan al diablo que quieren leyendo en el libro que él debía hechizar. Y llegando el diablo con gran estrépito y clamor, dice: '¿porqué me llamas?'.Responde: 'Quiero encantar este libro; quiero que te comprometas a hacer lo que en él está escrito cuantas veces yo te lo pida, y en premio te daré mi almá. Y ya cerrado el pacto, el diablo coge el libro y estampa en él unos caracteres, después de convenir en hacer toda clase de mal cuando el otro lo lea. He aquí como se esclavizan estos hombres míseros y réprobos».
>
> (citado por Franco CARDINI: *Magia, brujería...*, p.187)

La existencia de los pactos era hasta tal punto aceptada, que en el célebre juicio por brujería realizado al Padre Urbano Grandier, en Loudun, aparecieron escritos en papel varios supuestos pactos firmados entre el sacerdote y el demonio; tales testimonios fueron aceptados por el tribunal como una prueba fehaciente para la condena de Grandier. Dice el texto de uno de tales documentos (actualmente conservado en la Biblioteca Nacional de Paris):

> «Yo reniego de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, María y todos los santos, particularmente San Juan Bautista, la Iglesia, tanto triunfante como militante, todos los sacramentos y todas las oraciones que en ella se hicieren. Yo prometo que jamás haré el bien, que haré todo el mal que pueda, y quisiera no ser más hombre, sino que mi naturaleza fuera transformada en la de un diablo para servirte mejor, a tí, mi Señor y maestro Lucifer, y te prometo incluso que en caso de que se me obligue a hacer una buena obra, yo no la haré en honor a Dios, sino despreciándole, y en tu honor y el de todos los diablos, y me entrego totalmente a tí (...) Urb.Grandier»
>
> (citado en *La possession de Loudun*, présentée par Michel de CERTEAU. Paris, Gallimard, 1990, p.147. La traducción del francés es mía)

2 Menciones como éstas permiten deducir que Castañega tuvo un conocimiento de primera mano de muchas de las prácticas y creencias populares que describe. El

cargo que ocupó en el Santo Oficio, según palabras del obispo (cfr.Provisión de su R.S.), agrega un elemento más para reforzar esta hipótesis. Expresiones similares, en las que el autor se presenta como testigo presencial de los hechos que narra, son inexistentes en otros tratados antisupersticiosos, en particular en el de Pedro Ciruelo, que se sustenta en los conocimientos y la cultura libresca del autor, célebre académico y profesor universitario, antes que en una experiencia propia adquirida por la participación en algún tipo de campañas represivas contra la cultura popular.

3 La edición de la Sociedad de Bibliófilos (Madrid, 1946, p.34) transcribe «por diversos capítulos» en lugar de «por diversas causas»; preferimos conservar esta última expresión tal cual figura en la edición orígínal de Logroño de 1529, pese a la posible incongruencia de su sentido último.

4 Esta etimología de la palabra «bruja» propuesta por Castañega no es aceptada por los especialistas modernos. La palabra «bruja», común a los tres romances hispánicos y a los dialectos gascones y languedocianos, es según Corominas de orígen desconocido, seguramente prerroma-no. En castellano se halla por primera vez documentada en el *Glosario del Escorial* (c.1400). El termino aragonés *broxa* aparece hacia 1396 en el *Ordinario de Barbas-tro*, en tanto que la palabra catalana *bruixa* puede encontrarse ya en el siglo XIII. En tren de formular hipótesis a término de orígen tan incierto, Corominas sostiene que las formas occitanas postulan una base *broxa*, mientras que la hispano-portuguesa corresponde a *bruxa* y la catalana a cualquiera de las dos. La existencias de todas estas variantes etimológicas lleva a suponer una base común con diptongo, *brouxa*, simplificada diversamente al romanizarse. Del catalán pasó el vocablo al sardo *bruscia*; el proceso parece haber sido por tanto inverso al supuesto por Castañega.
Otro autores citados por Corominas suponen que «bruja» designó primitivamente un fenómeno atmosférico borrascoso, partiendo del sentido de las palabras catalanas *bruixó, bruixina* y *calabruix*, que significan respectivamente viento frío, llovizna y pedrizco; dichos especialistas derivan estas palabras de un céltico bruskja. (J.COROMINAS: *Diccionario crítico-etimológico de la lengua castellana*. Gredos, Madrid, 1953, t.1, pp.210-211).
El *Tesoro de la Lengua Castellana* de Sabastián de Covarrubias (Madrid, 1611), si bien carente de todo valor respecto del orígen etimológico del término «bruja», resulta no obstante indispensable para conocer el sentido que se le daba a la palabra a fines del siglo XVI y principios de la centuria siguiente. En especial se desprende de la lectura de Covarrubias que la noción de «bruja» se hallaba ya totalmente satanizada e indisolublemente ligada a la figura del demonio:

> «BRUXA, bruxo, cierto género de gente perdida y endiablada, que perdido el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa y libidinosa (...). Digo, pues, que este nombre bruxa pudo traer origen de Brugis, región de Macedonia, o de una ciudad de Flandes. (...) Danles otros nombres, como es jorgina; algunos entienden estar corrompido de sugginas, del verbo suggo, suggis, porque dizen chupar la sangre de los niños tiernos (...). Otros dizen haberse llamado jorginas, del jorgín o hollín que se les pega saliendo, como dizen salir, por los cañones de las chimeneas (...). Diéronles también por nombre a las bruxas striges (...); y como se dixeron striges ab stridendo, se pudieron dezir bruxas de bruit, vocablo francés que vale estruendo y ruydo, por el que llevan cuando van por los ayres, que dizen causar tempestad y tiempo borrascoso».
>
> (Sebastián de COVARRUBIAS: *Tesoro de la Lengua castellana o española*, Barcelona, 1943, pp.238-239; 1a.edición en 1611).

5 El concepto de pacto implícito resulta de extrema utilidad en las campañas aculturizadoras dirigidas contra las costumbres y supersticiones del pueblo, por cuanto facilita el proceso de satanización de dichas prácticas. No sólo realizan pacto con el demonio aquellos que explícitamente dejan constancia escrita de su entrega al diablo (cfr.nota 1 al presente capítulo), sino todos aquellos que realizan prácticas prohibidas o ceremonias ilícitas, como las reprobadas en los tratados antisupersticiosos.

CAPITULO V



POR QUÉ DESTOS MINISTROS
DIABÓLICOS HAY MAS MUJERES QUE HOMBRES



Destos ministros al demonio consagrados y dedicados más hay mujeres que hombres.[1] Lo primero, porque Cristo las apartó de la administración de sus sacramentos, por esto el demonio les dá esa autoridad más a ellas que a ellos en la administración de sus execramentos. Lo segundo, porque más ligeramente son engañadas del demonio, como parece por la primera que fué engañada, a quien el demonio primero tuvo recurso que al varón. Lo tercero, porque son más curiosas en saber y escudruñar las cosas ocultas, y desean ser singulares en el saber, como su naturaleza se lo niegue. Lo cuarto, porque son más parleras que los hombres, y no guardan tanto secreto, y así se enseñan unas a otras, lo que no hacen tanto los hombres. Lo quinto, porque son más sujetas a ira, y más vengativas, y como tienen menos fuerzas para se vengar de algunas personas contra quien tienen enojo, procuran y piden venganza y favor del demonio. Lo sexto, porque los hechizos que los hombres hacen atribúyense a alguna sciencia o arte, y llámalos el vulgo nigrománticos, y no los llaman brujos, como eran los sabios maléficos del Faraón,

De consecracio.distin.iiij.mulier

Gene.iij.
Gene.iij.
Erit sicut dii scientes bonum et malum.
Eclia.xxv. nota.totum illud capi.

Agustinus in glosa super. vij Exodi.

que los dotores los llaman magos, los cuales con sus encantaciones, hacían parecer y nacer por ministerio diabólico diversas serpientes en presencia del rey, contrahaciendo a los milagros verdaderos que hacía Dios por Moisén; e como era Balaam[2] profeta nigromántico. Mas las mujeres, Numeri. como no tienen excusa por alguna arte o ciencia, nunca las xxij. llaman nigrománticas (aunque Juan de Mena[3] dijo, por más lindeza,por Medéa: *la nigromantesa*) salvo megas, brujas, hechiceras, jorguinas o adevinas, como aquella pitonisa, a quien tuvo recurso Saúl, para saber si sería vencido o j.Regum. vencedor en la batalla que esperaba contra los filisteos;[4] mas xxciij. en la verdad así son brujos los que el vulgo llama nigrománticos, como las mujeres simples al demonio consagradas por sus familiares, porque el demonio no acude ni responde a las invocaciones y conjuros del nigromántico por alguna virtud o eficacia, que su arte o ciencia tenga sobre el demonio, porque no hay tal ciencia ni arte, salvo por el pacto y familiaridad que con él tiene.[5] Y así no hay otra diferencia entre los ministros del demonio, sino las diferenciadas maneras que el demonio tiene para engañar y contraer su familiaridad con los hombres; de manera que aquél será mayor nigromántico, que más familiaridad tuviere con el demonio,y más siguiere y cumpliere su voluntad, y no por saber más artes o letras, como es en las ciencias verdaderas.

E más son de las mujeres viejas y pobres, que de las mozas y ricas, porque como después de viejas los hombres no hacen caso dellas, tienen recurso al demonio, que cumple sus apetitos, en especial si cuando mozas fueran inclinadas y dadas al vicio de la carne; a estas semejantes engaña el demonio cuando viejas prometiéndolas de cumplir sus apetitos, y cumpliéndolos por obra, como adelante se dirá. E más hay de las pobres y necesitadas, porque, como en los Eclesiastic. otros vicios la pobreza es muchas veces ocasión de muchos xxvij. males en las personas que no la toman de voluntad o en paciencia[6]; por esto, pensando que el demonio suplirá sus necesidades, o responderá a sus deseos y apetitos, más son

engañadas las viejas y pobres, que no las mozas y las que tienen bien lo que han menester, porque les dá a entender que no les faltará nada, si a él siguen. E ninguno se ha de maravillar si no les dá cosa que les pueda aprovechar, porque no consiente Dios que tengan los demonios tanto lugar para engañar a los hombres, porque si tuviesen licencia para dar oro y plata a sus familiares, no sé si se hallaría quien los castigase; y por eso muéstranles agora grandes tesoros, lo cual no sólo engañando, mas aun de verdad lo pondrían si Daniel.xj. quisiesen y darían largamente a sus secuaces, si Dios lo permitiese, como será en tiempo del Anticristo;[7] mas por agora verifícase aquel dicho que dice el Eclesiástico: *halagándote, dará esperanza; prometiéndote, muchos bienes;* Eclesiastic. *y, en fin, te dejará burlado.* xxij.

NOTAS

1 La misoginia es una característica central de la literatura y de los tratados demonológicos. En el *Malleus Maleficarum* de 1486, la violencia en el lenguaje utilizado para describir las debilidades atribuídas a la mujer adquiere características fóbicas:

> «Para terminar. Toda brujería proviene del apetito carnal que en las mujeres es insaciable. Véase Proverbios, xxx: 'Tres cosas hay que nunca se hartan; aun la cuarta nunca dice bastá: la matriz estéril. Por lo cual, para satisfacer sus apetitos, se unen inclusive a los demonios. Muchas más razones deberían presentarse, pero para el entendimiento está claro que no es de extrañar que existan más mujeres que hombres infectadas por la herejía de la brujería. Y a consecuencia de ello, es mejor llamarla la herejía de las brujas que de los brujos, ya que el nombre deriva del grupo más poderoso. Y bendito sea el Altísimo, quien hasta hoy protegió al sexo masculino de tan gran delito; pues El se mostró dispuesto a nacer y sufrir por nosotros, y por lo tanto concedió ese privilegio a los hombres».
>
> (Heinrich KRAMER y Jacobus SPRENGER: *Malleus*...p.82)

2 Ver nota 10 al capítulo I.

3 Poeta español del siglo XV (m.1456), amigo del marqués de Santillana, servidor de don Alvaro de Luna, se lo considera el primer humanista español. Sus obras, la más

célebre de las cuales es *El Laberinto de Fortuna*, revelan su condición de hombre pre-renacentista. Realizó la traducción de la *Ilíada* en romance, a través de la versión de Píndaro Tebano.

4 Ver nota 8 al capítulo I.

5 La imágen del nigromante o mago ceremonial que invoca a los demonios para servirse de ellos y someterlos a su voluntad fue utilizada, como queda dicho, para la creación del estereotipo de la bruja satánica (cfr.nota 6 al capítulo I). Para ello fue necesario invertir los papeles, transformando al nigromante, amo de demonios, en la bruja, esclava de los mismos. El párrafo de Castañega que comentamos revela la concreción definitiva de dicha inversión: se engañan los nigromantes que, a imágen de la descripción shakespereana del Próspero de *La Tempestad* o del don Cleofás de *El diablo cojuelo*, creen dominar con sus conjuros a los demonios. En la *Suma Teológica* Santo Tomás sostiene:

> «En la vida actual los demonios son nuestros enemigos; y por tanto sus actos no están sometidos a nuestras ordenes, sino a la de Dios y los ángeles santos; pues como dice San Agustín: el espíritu rebelde está dominado por el espíritu justo. Por ello podemos ahuyentar a los demonios enemigos, conjurándolos en razón del nombre de Dios, para que no nos hagan mal (...). Pero no es lícito conjurarlos para aprender u obtener de ellos cosa alguna».

(citado por Franco CARDINI: *Magia, brujería*...p.181)

6 Entre los estudiosos modernos de la brujería, Jules Michelet sostuvo que la desesperación de los pobres y humildes fué la causa de que las masas campesinas se volcasen a participar en viejos cultos paganos o en ceremonias diabólicas. En un célebre párrafo, sostuvo el historiador francés: «...fue la explosión de una furia lo que impulsó la impiedad a la altura de las cóleras populares. Para comprender lo que fueron estas cóleras, hay que recordar que este pueblo, educado por el mismo clero en la creencia y en la fe en el milagro, lejos de imaginar el carácter inmutable de las leyes divinas, había esperado y confiado en el milagro que nunca llegó. Lo llamó en vano en el día desesperado de su necesidad suprema. Desde entonces, el cielo le pareció el aliado de sus feroces verdugos, él mismo un verdugo. De aquí surgen la Misa Negra y la Jacquerie» (Michelet se encuentra entre los que que sostuvieron la existencia real de los ritos integrantes del sabbat o aquelarre) (Jules MICHELET: *La bruja*. Barcelona, Akal, 1987, p.144).

7 Castañega pudo haber conocido uno de los principales textos sobre el Anticristo escrito a fines del Medioevo. Me refiero al incunable de la Biblioteca Nacional de Madrid, llamado *Libro del Anticristo* y editado en Burgos en 1497; es de notar que Castañega era natural de dicha ciudad castellana (cfr.Ramón ALBA: *Del Anticristo*. Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados, Madrid, Ed.Nacional, 1982).

CAPITULO VI



DE CÓMO LOS CONSAGRADOS
AL DEMONIO PUEDEN ANDAR POR LOS AIRES



Muchos dudan si los brujos andan como dicen por los aires y mares, y muchos dotores dijeron que no. Para esto han de notar esta regla: sabiendo que ello es posible y que alguna vez se ha visto, y se prueba por la Escritura lo mesmo o semejante a ello,y las mesmas personas del demonio engañadas lo confiesan ser así, ninguna razón hay porque no sean creídas. Leemos que el angel llevó a Abacuc de Judea a Babilonia con la comida que llevaba a los segadores para que diese de comer a Daniel, que estaba en Babilonia en la cueva de los leones; y dice que lo llevó de un cabello de la cabeza, sólo para denotar la virtud y poder del ángel para llevar a un hombre. Leemos también de cuando Cristo fue tentado que el demonio lo llevó del desierto al pináculo del templo de Jerusalén, y después del templo lo llevó a un monte altísimo, de donde le mostró tantos reinos, regiones y provincias. También se dice de Simón mago encantador, que se proferió de subir al cielo,[1] como Sant Pedro lo predicaba de Jesucristo, y en presencia de todos lo llevaban los demonios por los aires; y así lo transportaran y lo llevaran a otra parte,

Danielis. xiiij.

Mathe.iiij. Luce.iij.



Grabado de Alberto Durero (1471-1528).
Biblioteca Nacional de Paris.
Una solitaria bruja voladora se desplaza montada sobre un animal con cuernos, como lo hacían las mujeres que cabalgaban en éxtasis junto a la extraña figura femenina que presidía el cortejo. La persistencia de esta imagen en perjuicio de la figura de la bruja montada sobre escobas o bastones, demuestra la importancia que tuvo la antiquísima creencia en la cabalgata nocturna en la configuración del estereotipo del sabbat.

para engañar y hacer creer a las gentes que se había subido al cielo, si no fuera por la oración y petición de Sant Pedro fué de tanta virtud y eficacia, que los demonios lo desampararon, y cayó de muy alto y allí reventó y murió. De presumir es que cuando se ofreció a tal novedad otras veces había andado por los aires, pasando en poco tiempo mucho espacio de tierra, por ministerio del demonio, donde parece la posibilidad por experiencia, allende de la razón que para ello nos convence. ¿Pues por qué hemos de dudar en ello, habiendo en el demonio potencia y en el hombre obediencia, si Dios lo permite y da para ello licencia? E de creer es que permite alguna vez que el demonio lleve por los aires a sus familiares, pues que permitió en su propia persona que así fuese llevado a los sobredichos lugares. E así parece que pues es posible y ellos mesmos lo confiesan de cómo se van a tierras remotas y extrañas, deben ser creídos, aunque alguna vez y ligeramente podría ser que fuesen engañados. Para lo cual es de notar que así como leemos y hallamos que el demonio y cualquier angel bueno o malo, por su virtud y poder natural puede llevar a cualquier hombre, que para eso estuviese obediente, permitiéndolo Dios, por los aires, aguas y mares; así leemos que pueden estar arrebatados los sentidos fuera de sí, que llaman los dotores éxtasi; y que allí tuviesen revelaciones de grandes secretos, y de cosas que pasan en partes remotas y que pensasen que están o han estado en ellas. Así leemos de Sant Pablo, que dice que fué arrebatado hasta el tercero cielo, que es el impíreo; y dice que no sabe cómo, o con el cuerpo o sin el cuerpo, donde parece que estando fuera de sus sentidos o no usando de ellos, *in éxtasi mentís* arrebatado, vió tantos y tales secretos que no tenía licencia para los descubrir, y no tenía certidumbre de que manera estaba en el tercero cielo, o con el cuerpo o sin él. Pues así, en su manera, el demonio puede turbar los sentidos humanos, como en muy pesado y grave sueño, de tal suerte que le haga parecer que está en aquel lugar que el demonio le representa.

ij.Corin. xij

Augustinus xviij. De civitate Dei. capi.1. xvij



Linda Maestra (Serie Caprichos), de Francisco Goya.
Museo del Prado, Madrid.
Si bien Goya pretende en sus **Caprichos** entablar ün combate contra la credulidad y la superstición, ello no obsta para que sus dibujos reflejen muchas de las características que el estereotipo de la bruja satánica había adquirido en el imaginario colectivo.

Donde parece que puede haber dos maneras de tales ministros al demonio con pacto expreso consagrados: unos, que realmente se van a tierras y mares y partes remotas por ministerio diabólico; y otros, que arrebatados de sus sentidos, como en grave y pesado sueño, tienen revelaciones diabólicas de las cosas remotas y ocultas, y algunas veces falsas, por lo cual muchas veces afirman lo que no es, porque son engañados del demonio, y gozan y deleítanse en estas cosas como si con sus cuerpos realmente se hallasen presentes; y éstos, los unos y los otros, tienen hecho con el demonio pacto explícito y expreso, y el demonio con ellos, y son llamados brujos.

Ni el Concilio Acquirense, en el capítulo *Episcopi*, xxvj.q.v.epi es contra esta primera manera de hablar; y porque muchos se engañan por aquel capítulo, acordé deponer aquí claro lo que allí se reprueba y condena, resumiendo la materia en cuatro conclusiones: La primera, como Diana y Herodías, de las cuales habla aquel capítulo fuesen unas mujeres muertas y no resucitadas.[2] Decir que las mujeres vivas andan con las muertas en conversación, como aquellas maléficas lo afirmaban, es error y público engaño y ilusión del demonio. La segunda, como Diana y Herodías cuando vivían fuesen malas mujeres y infieles, afirmar que sean diosas, o que en ellas o en alguna dellas hay alguna divinidad, virtud o gracia es manifiesto error y blasfemia. La tercera, creer que el demonio, porque haga parecer diversas figuras, especies y naturalezas, por eso que convierte o muda una especie o naturaleza en otra; así como convirtiendo al hombre en raposo, o en cabrón o en semejante cosa; y después otra vez tornándolo en lo que primero era, como las semejantes maléficas decían y afirmaban, es error y ilusión y engaño del demonio. La cuarta, es creer que todas las veces que las maléficas imaginan que andan en aquellas vanidades, así sea siempre y pasa en la verdad, es engaño, como arriba está declarado.

Pues estos son los errores que aquel capítulo quiere quitar y condenar, mas no debe negar ni niega las maneras posibles que están en razón, como arriba está declarado.

NOTAS

1 Simón, mago de Samaría, citado en *Hechos de los Apóstoles 8*, 9-24, intentó confrontar con los poderes superiores de los apóstoles cristianos, ofreciéndoles dinero por compartir su poder. El apóstol Pedro insistió en que tal don no podía ser comprado. Allá por los siglos II y III, los autores cristianos reelaboraron y ampliaron esta simple historia, y convirtieron a Simón el Mago en un digno rival de San Pedro. (Los dos personajes eran facilmente comparables por cuanto el apóstol Pedro se llamaba también Simón: Simón el Mago versus Simón Pedro). Los apócrifos *Hechos de Pedro,* que narra hechos del apóstol no relatados en la Biblia, describen ampliamente una disputa de milagros. Simón el Mago simula haber resucitado a un hombre muerto usando trucos para conseguir unos pocos y débiles movimientos de su cuerpo, pero solamente Pedro es genuinamente capaz de resucitar al hombre. Frustrado y abandonado por sus seguidores, el Mago anuncia que va a volar hacia Dios. Sin embargo, cuando se eleva, la plegaria de Pedro provoca su caída, muriendo poco después. Una versión popular de la historia, incluída en la influyente *Leyenda Dorada* del siglo XIII, sostiene que, cuando Simón el Mago se eleva por los aires, es porque lo sostienen un grupo de demonios, y lo que Pedro hace es meramente dispersarlos.
(Richard KIECKHEFER: *La magia en la Edad Media.* Barcelona, Crítica, 1992, p.42-43).

2 Al concilio celebrado en Ancyra el año 314 se atribuyó un canon que dice de esta suerte: 'Hay que añadir, además, que ciertas mujeres criminales, convertidas a Satán, seducidas por las ilusiones y fantasmas del demonio, creen y profesan que durante las noches, con Diana, diosa de los paganos (o con Herodiade) e innumerables multitud de mujeres, cabalgan sobre ciertas bestias y atraviesan los espacios en la calma nocturna, obedeciendo a sus órdenes como a las de una dueña absoluta'. La autenticidad de este texto es muy poco probable. No se encuentra en ninguna colección anterior al siglo IX. Está en capitulares de Carlos el Calvo del año 872. También en el tratado de Regino, abad de Prum, redactado antes de 899 y en algún texto más de los siglos IX y X. En suma, hay autores que suponen que es un artículo de una vieja capitular franca, otros que ha sido tomado de un tratado atribuído a San Agustín. Sea cual fuere su origen, este texto, llamado *canon Episcopi,* es conocidísimo desde el siglo XI en adelante y comentado y aplicado en toda Europa Occidental. A comienzos del siglo XI lo recoge y comenta en sus célebres *Decretales* Burcardo,

obispo de Worms desde 1006 a 1025. En efecto, en una serie de cánones penitenciales indica que el que crea esto debe hacer penitencia durante dos años y de acuerdo siempre con la tesis de San Agustín, juzga que la multitud que en su época creía en tales cabalgatas vuelve al Paganismo, dando como reales las ilusiones y prestigios diabólicos» (Julio CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo.* Madrid, Alianza, 1990, p.88-89). Al sostener que la acción del demonio sólo se circunscribe al terreno de la imaginación y la mente del hombre, el *Canon Episcopi* será utilizado a partir del siglo XV como una de las pruebas fundamentales para negar entidad real al vuelo nocturno y al aquelarre brujeriles, en efecto, comentando el contenido del Canon, Burcardo de Worms había sostenido en su célebre *Decretorum libri*:

> «Muchísima gente, en efecto, engañada por esta falsa creencia, está convencida de que estas cosas son verdaderas, y, alejándose de la verdadera fe, quedan sumidos en el error de los paganos, pues creen que fuera del Dios único hay otros dioses y otras divinidades. Pero el diablo se transforma asumiendo el aspecto y las facciones de diversas personas, y durante el sueño turba la mente de aquel a quien tiene prisionero y lo engaña con visiones (...) haciendo que se le aparezcan personas desconocidas o transportándolo a lugares extraños. Aunque todo esto se percibe sólo en la fantasía, el infeliz cree que se realiza no sólo en la mente, sino también en el cuerpo».
>
> (reproducido en Oronzo GIORDANO: *Religiosidad popular en la Alta Edad Media.* Madrid, Gredos, 1983, p.265)

Del siglo XV en adelante, los partidarios del complejo satánico se vieron por su parte en la obligación de refutar o reinterpretar el contenido del *Canon* para sostener la realidad de los actos de las brujas:
«...en los primeros decenios del siglo XV teólogos e inquisidores adoptaron, ante las confesiones de los seguidores de la secta brujesca, una actitud completamente distinta: el aquelarre era un acontecimiento real, un crimen punible con la hoguera. Se experimentó la necesidad de reconsiderar el Canon Episcopi, que desde mediados del siglo XII había confluído en la gran sistematización canónica de Graciano. Alguno negó la identidad entre los seguidores de Diana y las brujas modernas; otros sostuvieron, recurriendo a la autoridad del canon, que el aquelarre era mera ilusión, eventualmente inspirada por el diablo» (Carlo GINZBURG: *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre.* Barcelona, Muchnick, 1991, p.85).
Para mayores datos ver Estudio Preliminar.

CAPITULO VII



CÓMO EN DIVERSAS FIGURAS

PUEDEN ANDAR Y PARECER LOS MINISTROS DEL DEMONIO



Ninguno debe dudar de diversas figuras que el demonio puede fingir, y toma y finge las veces que quiere; algunas veces para engañar, otras veces para espantar; porque no sólo la razón lo demuestra, mas aun la experiencia es buen testigo de lo que diversas veces ha acontecido, como parece en las vidas de los padres de Egipto. Lo mesmo puede hacer para con sus ministros, que también los puede mostrar y llevar en la figura que él quisiere sin perder nada de su sustancia y figura, más de cuanto puede hacer y fingir aquel engaño en los ojos de los que los podrían ver;[1] como se hallarán algunos ejemplos desto en las vidas de sus padres. E tal es la manera de hablar de San Augustín hablando de los compañeros de Ulises, que aquella famosísima mega o hechicera Circes transfiguró en bestias. E también puede hacer que del todo no los vean, haciéndolos invisibles, como la vista se canse mediante los rayos visuales, que de la cosa visible proceden, según se demuestra en la perspectiva.[2] Podría hacer el demonio que aquellos rayos visuales se tejiesen de tal suerte que mostrasen la figura que él quisiese, o se desviasen de tal manera que

Augustinus. xviij.De Ci vitate Dei. capi.xvij.et capi.xiivj.

no precediesen adelante a los ojos presentes; y así sería la cosa invisible, que no sería vista de los ojos presentes, como pareció Cristo en figura de peregrino, y de hortelano; y otra vez se hizo invisible cuando en el templo se escondió; y así puede ser que el demonio invisiblemente lleve a sus ministros, o en la figura que él quisiere sin quitar ni mudar algo de la verdadera sustancia, cuantidad y figura que la persona tiene, como se leé de Simón mago. Más no podrán salir salvo por ventanas o puertas abiertas, y si están cerradas el demonio se las abre; ni pueden salir por ventana o puerta menor de lo que la persona o el cuerpo que ha de salir sufre: porque el demonio no puede quitar ni disminuír la cantidad del cuerpo, ni su efecto que es ocupar, y así ha menester tan grande puerta o ventana; cuando su persona y cuerpo requiere, según su cuantidad y medidas naturales. E aunque salga en figura de pájaro, o de gato, o raposo o invisible, no podrá salir por menor lugar que su persona ocupa, y así lo confiesan también ellos mesmos,y si otra cosa dijesen sería notoria falsedad.

Luce.xxiiii
Joan.xx
Joan.viij.

NOTAS

1 La capacidad para metamorfosearse, generalmente en animales nocturnos, forma parte del estereotipo popular de la bruja tal cual ha llegado hasta el presente. Para los teólogos, no se trataba de un problema menor: estaba en juego la determinación de la dimensión real del poder del demonio. Al igual que en el tema del vuelo nocturno -de similares consecuencias teológicas-, se trataba de dilucidar si el poder del diablo incluía la facultad de transformar a los seres vivos en una criatura u objeto diferente, alterando esencialmente su sustancia primitiva. En caso de optarse por una respuesta afirmativa a este interrogante, se colocaría al demonio a la altura de una segunda divinidad capaz de alterar a su antojo las leyes de la naturaleza establecida por Dios; a iguales conclusiones arribaríamos si se aceptase el poder del demonio para elevar y trasladar por los aires a sus servidoras las brujas. Estas cuestiones se relacionan al mismo tiempo con la polémica en torno a la ilusión o realidad del accionar del demonio en el mundo concreto de la materia (cfr.nota 2 al capítulo VI). Obras tempranas o tardías de la Antiguedad clásica, como *La Odisea* de Homero (en las rapsodias X y XI Circe transforma en cerdos a los compañeros de Ulises) o *El*



El hombre lobo, de Lucas Cranach el Viejo (1472-1553).
Biblioteca Nacional de Paris.
El hombre lobo sufrió desde fines de la Edad Media un proceso de demonización similar al de otras creencias y mitos populares. El problema de las supuestas metamorfosis de los seres humanos en animales atribuídas al demonio, provocó un renovado interés por la figura del licántropo.

Asno de Oro de Apuleyo, contribuyeron a proporcionar argumentos a la polémica. Un tema en el que estas discusiones ocuparon un papel central fue el de la licantropía, la transformación de hombres en lobos u hombres-lobo (el *werewolf* de los ingleses o el *loup garou* francés) (cfr.Laurence HARF-LENCER: «La métamorphose illusoire: Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales de loupgarou»,en *Annales. E.S.C.*, 1, 1985, pp.208-226). Se trataba de una creencia extendida tanto en Europa Occidental -el Franco Condado vivió a fines del siglo XVI una psicosis a este respecto- (cfr. Caroline OATES: «Metamorfosis y licantropía en el Franco-Condado, 1521-1643», en *Fragmentos para una historia del cuerpo.* Madrid, Taurus, 1990, v.3, pp.315-379) como en Europa Oriental (cfr. Mircea ELIADE: *Ocultismo, brujería y modas culturales.* Buenos Aires, Marymar, 1977, pp.120-122; Carlo GINZBURG: «Freud, el hombre de los lobos y los lobizones», en *Mitos, emblemas, indicios.* Barcelona, Gedisa, 1989, pp.198-206). La literatura medieval constituye un campo de estudio privilegiado para este tema de las metamorfosis, en especial en lo referido a la licantropía (Ver Gael MILIN: «Le bon chevalier loup-garou et la mauvaise femme. L'histoire de Sir Marrok dans La Mort d'Arthur de Thomas Malory», en *Le Moyen Age*, n.1, Bruselas, 1994, pp.65-80).
Castañega, como se verá en los párrafos siguientes, se inclina por sostener que el demonio finge transformaciones valiéndose de ingeniosos artilugios. No se aparta en ello de la doctrina sostenida por los hombres de Iglesia durante toda la Edad Media, la cual tuvo en el San Agustín de *La ciudad de Dios* a uno de sus principales fundamentos:

> «Si, en efecto, dijéramos que no hay que creer estas cosas, no faltan al presente quienes afirman con toda seguridad que han visto algunas de ellas (...). A mí incluso me ocurrió estando en Italia haber oído semejantes cosas de cierta región de allí, en que mujeres de albergue, imbuídas en estas males artes, se decía solían dar a los viandantes, (...) dentro del queso cierto ingrediente que los convertía en bestias de carga para transportales lo que necesitaran, y después de realizado esto, tornaban de nuevo a su ser. Sin embargo, no se hacía su mente bestial, sino que conservaban la razón humana, como escribió Apuleyo en su libro El asno de oro, que le ocurrió a él mismo: habiendo tomado una vez un veneno, cuenta o finge que se convirtió en asno sin perder su mente humana. Cierto que estas cosas son falsas o extraordinarias que con razón no son aceptadas. Sin embargo hemos de creer con toda firmeza que el Dios omnipotente puede hacer cuanto quiera (...) y que los demonios no obran nada según el poder de su naturaleza (...) sino lo que les permite Aquel (...). Ciertamente tampoco los demonios producen naturaleza alguna si al parecer realizan prodigios semejantes a los que estamos examinando; sí, en cambio, transforman aparentemente las cosas realizadas por el Dios verdadero, y hasta tal punto que quedan desconocidas.

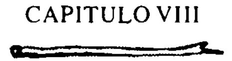
> Así, no puede creer en modo alguno que por arte o poder demoníaco puedan cambiar el alma, ni siquiera el cuerpo, en miembros o rasgos animalescos; en cambio, sí admito que una imágen fantástica del hombre (...) pueda llegar en figura corpórea, de un modo inexplicable, al sentido de los otros».
>
> (citado por Franco CARDINI: *Magia, brujería...*, pp.253-254).

Los autores de tratados de demonología, responsables de la creación del complejo satánico de la bruja desde mediados del siglo XV, tuvieron mucho cuidado en alterar sustancialmente la doctrina anterior respecto de la metamorfosis; el *Malleus Maleficarum*, tan propenso a aceptar la realidad del vuelo nocturno (aunque claro, reafirmando que los demonios tan sólo pueden alterar leyes de la naturaleza si cuentan con la autorización divina), se niega a aceptar que el cuerpo humano pudiera ser físicamente transformado por las brujas (en especial preocupa a los autores la perdida o cercenación aparente del miembro viril) (ver Henrich KRAMER y Jacobus SPRENGER: *Malleus*..., 1a.parte, pregunta 8, p.95 y ss.).
No obstante, quien se aparta radicalmente de esta doctrina, constituyéndose en una excepción respecto del conjunto de los tratadistas, fue Jean Bodin. Su *Démonomanie des Sorciers* constituye una de las versiones más extremas y más lógicamente consecuentes del complejo satánico (transita por una delicada frontera que lo coloca al borde del maniqueísmo). Para Bodin el cuerpo humano podía transformarse físicamente en el de un animal, y para sostener dicha teoría propuso una definición alternativa de la sustancia o esencia de los seres humanos. La verdadera esencia de un ser humano no viene dada por la forma física, sino por la facultad racional. Todos los animales tienen cuerpos y sentidos, pero sólo los seres humanos tienen razón, y es ésto lo que los define como tales seres humanos. Si el cuerpo es alterado pero la razón permanece intacta, no hay transformación de la verdadera forma. Si los hombres tienen la habilidad de crear plantas híbridas y de transformar el hierro en acero, porque no podría Satán cambiar un cuerpo en la apariencia por otro dado el gran poder que ejerce sobre el mundo natural (Caroline OATES: «Metamorfosis y licantropía...», p.331).

2 Las teorías de la visión elaboradas por los antiguos fueron el punto de partida de la reflexión renacentista sobre los fenómenos de la percepción. Los pitagóricos y los epicúreos habían dado explicaciones opuestas acerca de cómo ve un ojo humano: para los primeros, los rayos visuales emanaban del órgano sensible hacia las cosas y determinaban sus formas, contornos y colores como si se tratase de pequeñas manos imperceptibles, con lo cual el sentido de la visión quedaba homologado al sentido del tacto; para los epicúreos, en cambio, los rayos visuales emanaban de las cosas y arrastraban consigo las imágenes de las formas (los eidola) que se empequeñecían hasta hacerse tan diminutas como para atravesar la pupila e impresionar el interior del ojo. Los tratados matemáticos sobre la perspectiva

(nombre latino para la optiké de los griegos) de Vitelión, Johannes Peckham, y los manuscritos de artistas como León Battista Alberti, o Jean-Pélerin Viator pusieron al alcance de los intelectuales europeos y del público culto aquellas teorías. Sabemos que Pedro Ciruelo frecuentó esos textos de perspectiva y es probable que Castañega tuviera una noticia superficial de los mismos (según lo prueba el pasaje que estamos anotando). Castañega parece haberse decidido por la teoría de los epicúreos e introduce la posibilidad de que los demonios, ángeles caídos que no han perdido su conocimiento exhaustivo de las leyes naturales, supieran cómo interferir naturalmente en los procesos de la visión para producir ilusiones ópticas. Esta tesis sería más tarde sostenida con fuerza por el Padre Suárez en su *De Angelis (Opera Omnia,* Venitiis, apud Sebastianun Coleti, 1740, tomus II: *De Angelis*, VII, pp.613-618) para explicar las visiones fantásticas inducidas por el diablo. Athanasius Kircher argumentaría también de modo semejante en su *Ars lucis et umbrae* (Roma, 1646, X, p.III, pp.896-900), pero propondría además la construcción de ingenios ópticos para producir efectos teatrales y otras ilusiones con una intención lúdica.

CAPITULO VIII



DE LA ADORACIÓN
Y REVERENCIA QUE HACEN AL DEMONIO SUS MINISTROS



En la Iglesia Católica en señal de obediencia y reverencia espiritual y temporal besan los súbditos la mano a sus mayores y señores espirituales y temporales, y al Papa le besan el pie en señal de absoluta y total obediencia y reverencia,y a Dios en la boca, en señal de amor, como lo pide la esposa en los *Cantares*, y en la Iglesia se muestra en la paz. Pues para el demonio, que es tirano y señor que de sus súbditos hace burla y escarnio, no resta salvo que le besen en la parte y lugar más deshonesto del cuerpo, que para ello toma [1]; porque así como el premio y gualardón de la virtud es honra en este mundo y gloria en el otro, así lo que el vicio merece es escarnio y deshonra en este mundo, y pena en el otro. Pues según es el señor y los vasallos, tales señales de reverencia muestra de su dominio y señoría; y quiere Dios que por más confusión suya, tal reverencia hagan a aquél a quien por su dios y señor adoran; según aquello que el profeta dijo: *Serán confundidos todos los que adoran las figuras y imágines de los demonios*; y los mesmos engañados del demonio así confiesan que lo hacen.

Cantico.j.

Psal.Xcvi



Representación de la adoración del demonio en el sabbat.
Ilustración incluida en el **Compendium maleficarum** de Francesco Guazzo (Milán, 1626).

NOTAS

1 El denominado «ósculo infame» constituía otra de las características infaltables en la descripción del sabbat, junto con todo tipo de prácticas orgiásticas y excesos sexuales. Valga como ejemplo el siguiente fragmento extraído del *Tableau de l'inconstance des mauvais anges* de Pierre de Lancre, considerado el tratadista que con mayor riqueza de detalles y febril imaginación describe el aquelarre brujeril:

> «El diablo a menudo la hacía besar (a Jeanette d'Abadie, muchacha de dieciséis años acusada de brujería) (...) su miembro, luego su trasero. En cuanto al acoplamiento (...) vio que todo el mundo tenía relaciones incestuosas (...). Se acusó a sí misma de haber sido desflorada por Satanás y de haber tenido relaciones infinidad de veces con un pariente suyo (...) Se abstuvo de tener relaciones con el diablo porque, como su miembro estaba cubierto de escamas, le causaba muchísimo dolor, aparte de que su simiente es extremadamente fría,por lo que nunca dejó preñada a una mujer, ni lo hace tampoco la de los otros hombres del aquelarre, aun cuando es lo natural. Fuera del aquelarre nunca hizo nada malo, pero en el aquelarre experimentó un deleite maravilloso en este trato, aparte del que tuvo con Satanás, que ella dijo que era horrible (...)».
>
> (citado por G.R.QUAIFE: *Magia y maleficio...*, pp.122-123)

CAPITULO IX



DE LOS SACRIFICIOS

QUE AL DEMONIO OFRECEN SUS MINISTROS



Una vez mandó Dios a Abraham que por su servicio degollase a su hijo muy amado Isaac, y en sacrificio se lo ofreciese; mas esto no fué porque Dios tuviese voluntad de tal sacrificio, derramando la sangre de Isaac, como por obra pareció, salvo por declarar y manifestar la fe y obediencia de Abraham, en que por cumplir lo que Dios mandaba, quería degollar y sacrificar a su hijo, que tanto amaba. E del voto y sacrificio que hizo Jepté de su hija (aunque hay diversas maneras de hablar), comúnmente no aprueban que fuese bien hecho, ni lo que Dios quería, si cumplió el voto que a Dios prometió, sacrificando y degollando una hija que tenía, porque Dios no quiere tales ofrendas ni sacrificios con derramamiento de sangre humana, si no fuese por vía de martirio, donde justamente[1] los buenos y santos reciben de los perseguidores la muerte con paciencia, y esta ofrenda y sacrificio sobre todas las cosas es muy aceptable a Dios.

Genes.xxij.

Judic.xxj.

Mas muchos de los sacrificios antiguos diabólicos, y las mas solenes, se celebraban con sangre humana, ofreciendo, degollando y sacrificando sus propios hijos e hijas al

Psal.cv.

demonio. Por ende, el demonio trayendo a la memoria los sacrificios pasados, en que le sacrificaban niños, y derramaban en los templos mucha sangre humana, como si en ello se deleitase; agora por sus ministros lo mesmo trabaja, como dicen que se hacen entre los idólatras de la nueva España,[2] y donde esto públicamente no se puede hacer, como es entre los cristianos, hace que los ministros, en la más sotil y secreta manera que pueden, maten niños, como hacen muchas parteras brujas, o chupen sangre humana por exquisitos y cautelosos modos, que para ello el demonio les enseña;[3] y aunque esto parezca cosa fuera de razón, y muchos no lo puedan creer, crean que el demonio procura todos los modos y maneras a él posibles para ofender a los hombres, y engañar a sus ministros y servidores; y más que ellos mesmos confiesan que así lo hacen.

iij.Regum xviij.

NOTAS

1 La edición de la Sociedad de Bibliófilos Españoles de 1946 corrige «justamente», tal como figura en el original de 1529, por «injustamente». Tal como decidimos en el capítulo IV (cfr.nota 4) mantenemos la palabra que figura en la edición príncipe.

2 Castañega se refiere sin dudas a los sacrificios humanos practicados por los aztecas. Tenochtitlan capitula ante Hernán Cortés en agosto de 1522; Castañega escribe su tratado tan sólo siete años después, y por lo tanto esta mención a los idólatras de Nueva España revela la velocidad con la que se difundió y configuró en Occidente una imágen estereotipada de los aztecas, que en gran medida continúa hasta el presente.

3 La costumbre de las brujas de devorar niños, chuparles la sangre u ofrecerlos en sacrificio durante el sabbat, constituyó uno de los principales componentes del estereotipo brujeril durante la caza de brujas. De acuerdo con el estudio que Norman Cohn realiza sobre la configuración de dicho estereotipo, este elemento que estamos mencionando sería una herencia de la imágen clásica de la strix; según Ovidio se trataba de pájaros monstruosos, de picos con forma de gancho y garras, plumas de color gris y unos ojos que miraban fijamente desde unas cabezas enormes. Es posible, dice, que estas criaturas con aspecto de lechuza sean pájaros naturales, como también puede ser que se trate de viejas que se han transformado mágicamente

en pájaros. Como quiera que sea, suelen volar en las noches buscando recién nacidos indefensos (Norman COHN: *Los demonios familiares...*, p.263-264). En el siglo XVI esta creencia podía aún generar una psicosis como la vivida en la ciudad española de Cuenca a fines de 1519, cuyos habitantes estaban sobrecogidos por las extrañas y numerosas muertes de niños que aparecían asfixiados en sus lechos con evidentes signos de violencia por el cuerpo como mordeduras, cardenales y magullaciones. Los vecinos se hallaban tan amedrentados que se acostaban con los candiles encendidos por temor a ser sorprendidos por las «xorguinas». Varias mujeres acusadas por los crímenes fueron finalmente sobreseídas (Cfr. Heliodoro CORDENTE MARTINEZ: «Psicosis brujeril surgida en Cuenca a principios del siglo XVI. Sus causas, efectos y consideraciones», en I *Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, t.VII, 1985, pp.229-235. Ya Cirac Estopiñan en su clásico trabajo había dedicado algunas páginas al tema: *Los procesos de hechicería...*, pp.196-201).

CAPITULO X



CÓMO SE PUEDE HEREDAR
LA FAMILIARIDAD DEL DEMONIO



Comunmente se dice entre los vulgares que este oficio o ministerio diabólico dejan, o pueden dejar, uno a otros como por herencia;[1] mas claro está que ninguno puede ser engañado del demonio, salvo por su propio consentimiento expreso o oculto (como arriba en el capítulo de los ministros diabólicos está declarado). Por ende, si de la madre hereda la hija o la sobrina familiaridad diabólica, no fué sin su propio consentimiento verdadero o interpretativo, y este consentimiento interpretativo es no contradecir realmente donde ve que hay sospecha de mal. Así como si un judío o moro, no creyendo en la virtud del batismo, consintiese, o no contradiciendo recibiese el batismo como los cristianos lo reciben, realmente sería batizado y hecho cristiano, de tal manera que cuando viniese a creer la fé, no se había de tornar a batizar; así si alguna persona recibiese alguna cosa de su madre o abuela o de otra persona bruja en señal que le dejaba aquella familiaridad con el demonio, aunque no lo creyese, si con aquella sospecha consintiese o no contradijese el mal que presumía, parece que da licencia y autoridad al demonio para que lo mesmo

Scotus in iiij.distinc iiij.q.iiij. de baptismo et eius defectu. Maiores



Sabbat, de Urs Graf (1514).
Viena, Staatliche Graphische Sammlung Albertina.
Temprana representación de un aquelarre brujeril. Las diferentes edades de las protagonistas parecen sugerir el carácter hereditario de la condición de bruja.

disponga della que solía disponer de aquella persona de quien aceptó y heredó aquella herencia.

Scotus in iiij. distinct xx.xiiij.q. unica.

NOTAS

1 La creencia en la heredabilidad de la brujería era compartida por la élite y el pueblo. Para éste último, en particular en el ámbito de la aldea o la pequeña comunidad rural, no cabían dudas de la existencia de verdaderos linajes de brujas. Françouneto, la protagonista de *La bruja de Jasmin* de E.Le Roy Ladurie, comenzó a ser considerada bruja por sus vecinos en gran medida porque su padre y su abuela ya habían sufrido similar acusación en el pasado; todos los integrantes de la familia Mimalé (padre, madre e hijos), eran considerados brujos (Emmanuel LE ROY LADURIE: *La bruja de Jasmin*. Barcelona, Argos Vergara, 1984, p.41).

Pero los jueces compartían con las masas similar prejuicio, como puede apreciarse en el siguiente fragmento del interrogatorio realizado a Madeleine Desnas, de Rieux-en-Cambrésis, el 26 de agosto de 1650:

> «- Interrogada sobre por qué ella se hallaba prisionera.
> - Ha dicho que era porque se la acusaba de haber hecho morir a un caballo a Nicolás Dupont, aunque eso no era verdad.
> - Interrogada si ella conocía a Louise Légére, y si sabía lo que había ocurrido con ella.
> - Ha dicho que era su tía y que ha sido quemada (...)
> - Interrogada sobre si su madre no había muerto en prisión por el mismo crimen.
> - Ha dicho que sí, y que se le ha hecho tanto mal que ha muerto.
> - Interrogada si su hija no había muerto por la misma causa y su tía.- Ha dicho que sí, pero que su hija ha muerto sin haber hecho daño a nadie (...). Que su hija era jóven y que se le hizo decir todo lo que se quiso, incluso aquello que ella no sabía, en razón de que ella tenían tan sólo trece años».
>
> (extraído de Robert MUCHEMBLED: *La sorciére au village, XVe-XVIIIe. siécle*. Paris, Gallimard, 1991, pp.140-141. La traducción del francés es mía.)

CAPITULO XI



CÓMO LOS DEMONIOS
PARTICIPAN CON SUS MINISTROS Y FAMILIARES



Aunque a los malos y en mal obstinados hacer cualquier mal les sea deporte y en ello se regocijan, hay males que de su naturaleza tienen materia de deleite,como son los actos venéreos y obras carnales; por esto el demonio engaña a sus secuaces y familiares con el cebo de los actos carnales, por detenerlos más en su engaño; porque con las mujeres participa tomando cuerpo de varón, y con los hombres tomando cuerpo de mujer, según que muchas veces determinan los dotores, como los demonios suelen ser incubos y subcubos. Incubos se llaman cuando tomando cuerpo y oficio de varón participan con las mujeres, y subcubos se dicen cuando por el contrario, tomando cuerpo y oficio de mujer, participan con los hombres.[1] En los cuales actos ningún deleite recibe el demonio, porque no tiene persona ni naturaleza que pueda sentir cosa corporal ni deleite carnal, como sean puros espíritus y sustancias espirituales, y los cuerpos que para tal ejercicio nefandísimo toman, no son cuerpos verdaderos de alguna forma sustancial vivificados y informados; por eso ni en ellos ni en sus personas, que son espirituales, pueden

Prover.ij.

Lira super. vj.ca. Geness.

Augustinus xij. super Genesim

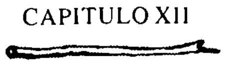
sentir alguna alteración de deleite carnal; mas los ministros y familiares diabólicos muy mayores deleites reciben, o pueden recebir, en comunicar y participar con los demonios que los hombres y las mujeres entre sí; porque allí cesa todo lo que impide el deleite carnal, y suple o podría suplir el demonio por su virtud natural, todo lo que favorece para lo acrecentar; ni hay necesidad que esta materia más extensamente se declare. ad literam.

NOTAS

1 Los griegos poblaron su mitología de amores entre dioses y criaturas mortales, y héroes nacidos de tales uniones. La tradición celto-germana tenía conocimiento de hechos parecidos, como es el caso de los demonios que los galos llaman dusií, que recuerda Agustín. Es precisamente un fragmento suyo (*De civitate Dei, XV,23*) el que plantea el problema de la posibilidad de la unión fecunda de espíritus y mujeres, citando en su apoyo a los silvanos y faunos, llamados vulgarmente incubi y a los ángeles caídos. El texto bíblico (Gen.6,1-4) y la tradición apócrifa cimentaban estas interpretaciones. Por su parte, la historia de los godos escrita por Jordanes atribuía el nacimiento de los hunos a la cópula de brujas godas y demonios.La leyenda de Gog y Magog habría de perpetuar durante todo el Medioevo el eco temible del pueblo de origen demoníaco, identificado unas veces con los mismos hunos, otras con los húngaros, luego con los mongoles.(Franco CARDINI: *Magia, brujería...*, p.197).

Las relaciones sexuales con agentes demoníacos no necesitaban esperar la celebración de un aquelarre. La imaginación de los ascetas cristianos había creado la manifestación última de la maldad sexual, así como de la asociación voluntaria de una mujer con ella: el íncubo. El demonio sexual, que a menudo era el propio Satanás, copulaba con mujeres en cualquier momento y bajo cualquier forma. Pero había una poderosa corriente de pensamiento que afirmaba que Dios no había dado a los íncubos permiso para copular como lo hacen los humanos, el hombre sobre la mujer, cara a cara: los íncubos tenían que copular como perros. Parece ser que ni los íncubos ni sus parejas humanas se veían constreñidos por esta regla. Los íncubos eran descarados y se acostaban con las mujeres cuando éstas estaban en casa con el marido. Los varones terrenales dormían profundamente. La mayoría de ellos decían no haber notado nada. *El Malleus Maleficarum*, no obstante, recordaba que los 'maridos de hecho han visto íncubos copulando con sus esposas, aunque han creído que no se trataba de diablos, sino de hombres'. Sin embargo, al tomar un arma e intentar atravesarlos, el diablo ha desaparecido súbitamente, haciéndose invisible. (G.R.QUAIFE: *Magia y maleficio*...p.125).

CAPITULO XII



QUE LOS SALUDADORES
NO SON HECHICEROS, Y QUÉ VIRTUD SEA LA SUYA



Muchos tienen duda de la virtud y gracia, que los saludadores tienen y por experiencia muestran contra los perros rabiosos y ponzoña dellos.[1] Para esto es de notar que las virtudes naturales son tan ocultas en la vida presente a los entendimientos humanos, que muchas veces vemos la experiencia y las obras maravillosas, y no sabemos dar razón dellas, salvo que es tal la propiedad de las cosas naturales y que a nosotros es oculta, como es la propiedad natural y virtud oculta de la piedra imán, que atrae así al acero, como claramente parece por experiencia: y ninguno podría dar razón dello, sino que es tal su propiedad.[2] Yo conocí una mujer que engañaba a las mozas y mujeres simples con una piedra imán;[3] y decíales que ella haría que sus maridos y amigos las quisiesen tanto que no amasen a otras, y que nunca se apartasen dellas; y para esto tomaba aquella piedra, la cual por la una parte no tenía virtud; y por la otra era muy fina; y diciendo algunas palabras y oraciones, porque pareciese cosa de conjuro, ponía sobre la palma de la mano, o sobre alguna tabla, una aguja de coser, que a la mujer que a esto venía le pidía, y

Augu.xxj. De civitate Dei. capi.v.

mostraba y ponía la piedra sobre la aguja en alguna distancia cuanto a dos dedos della, y después poníala más cerca cuanto a un dedo; y como no saltaba la aguja a la piedra, y aunque se tocasen no se juntaba con ella, porque por aquella parte no era fina ni tenía virtud, luego le decía que su marido o amigo no la quería bien: mas por amor della y porque se lo gratificase, que ella haría un conjuro, que tanto la amaría que no se podría apartar della;[4] y así tornaba a hacer su oración y decir ciertas palabras al propósito; y después tomaba la piedra, y por la parte que tenía aquella virtud poníala como primero y algo más aparte sobre la aguja; y luego saltaba la aguja y se pegaba con la piedra y la llevaba consigo, y entonces creía la simple mujer, que no conocía la propiedad de la piedra, que donde primero no era querida quedaba muy amada de su marido o amigo.

Desta mesma manera el ámbar y el azabache no sudados, ni sucios, ni fríos, salvo con la ropa alimpiados y bruñidos, y con aquel movimiento escalentados, levantan y atraen a sí las pajuelas secas, en cuantidad proporcionadas. Y así se podría decir de muchas yerbas y piedras, y de la una que agora traen y usan en las sortijas para el mal del corazón; y del cuerno del unicornio para las ponzoñas, y otras semejantes cosas que tienen virtudes y propiedades naturales, que naturaleza imprimió en ellas. Ni hay otra razón salvo que toda la divinidad y honra posible se ha de atribuír a la naturaleza, de tal manera que si vemos que a la presencia de alguna causa natural se sigue algún efecto, y a su ausencia se quita o no se sigue, diremos que aquel efecto y obra se siguió y procedió de aquella causa natural, así como cuando la luna está en conjunción con el sol se siguen y causan algunos efectos en los elementos y cuerpo humanos, los cuales no se siguen cuando la luna está en otro aspecto o parte del cielo, decimos que la luna en tal aspecto con el sol fue causa de aquellos efectos; y de la mesma manera se arguye de otros efectos que proceden de otras causas naturales, como parece en los ejemplos arriba puestos; otramente

a cada paso teníamos necesidad de atribuir tales obras a milagro. Lo cual es contra los dotores católicos, que nunca jamás habemos de decir que sea milagro cosa que naturalmente (aunque por virtudes a nosotros ocultas) se puede producir; porque el miraglo es obra que la virtud natural no tiene fuerzas para la obra ni lo hemos de otorgar si no fuéremos constreñidos por necesidad, faltando la potencia y virtud natural,[5] pues también se puede razonablemente presumir que los cuerpos humanos son capaces de recebir tales virtudes naturales como algunos otros animales, según diversas complexiones, por razón de la cual complexión, o según su temperamento podría tener alguno tal propiedad natural, oculta a los entendimientos humanos, que pareciese miragloso en comparación de los otros hombres. E así tienen algunos hombres tal saliva en ayunas que basta matar las serpientes; y cada día vemos que la saliva en ayunas cura las sarnillas y algunas llagas sin aplicar otra medicina. Desta manera podría ser que algunos hombres fuesen así complexionados que tuviesen virtud natural oculta en el aliento o resollo y en la saliva, y aún en el tacto, por razón del temperamento de las cualidades complexionales. E así podrían los cuatro humores, que son cólera y sangre, fleuma y melancolía estar en algún cuerpo humano, en tal temperamento y armonía que de allí resultase una virtud oculta natural, que, como está dicho, fuese bastante medicina para curar las ponzoñas y diversas, según la diversidad que se hallaría en el temperamento de los humores.[6] De donde parece que no son de condenar los que tales virtudes naturales muestran, porque de allí se sigue que las tienen; porque, según la regla natural, cualquiera virtud que a la naturaleza no repugna se le debe atribuir cuando quiera que por obra se manifiesta, y así parece que los que muestran y tienen estas virtudes naturales, que no se hallan comúnmente en los hombres, salvo en pocos particulares, se pueden llamar saludadores, porque dan salud y sanan de algunas ponzoñas, y unos más que otros; y unos de una manera, y otros de otra;

Avicena in iiij sui de anima. Gerson in prima parte sermonis de quatuor dominibus

Phiis.jj.de generacio

porque no igualmente ni de una manera tienen los humores en el temperamento que para ello se requiere. De aquí parece que así puede estar esta tal virtud en los infieles como en los fieles, y en los malos como en los buenos; porque (como está dicho) no es virtud moral que al hombre hace ser bueno y virtuoso, sino que es virtud natural que nace de la complexión natural del cuerpo, y por esto no es razón que los que estas virtudes naturales tienen, y por experiencia las muestran, sean reprobados o condenados por sospechosos o supersticiosos, porque no sepamos dar razón ni cuenta della.[7] Pues vemos que puede proceder de la virtud natural y corporal oculta, la cual no repugna a la complexión natural del cuerpo humano más que a las piedras y yerbas y algunos otros animales; y si a más desto se extienden engañando las gentes, porque los tengan en alguna reverencia de santidad por la gracia que en ellos se muestra; ligeramente podrían ser engañados del demonio, y por esto los tales merecen ser castigados y traerlos a conocimiento, que si alguna virtud tienen es natural, la cual puede tener un moro, o otro infiel, y que no es por su santidad ni bondad.

NOTAS

1 El saludador es un misterioso personaje a quien se considera poseedor de ciertos poderes naturales obtenidos desde su nacimiento. Sostiene Pedro Ciruelo en su *Tratado de Reprobación de Supersticiones* (1530):

> «...porque estos dizen que sanan con su saliua de la boca y con su aliento, diziendo ciertas palabras: y vemos que mucha gente se va tras ellos a se saludar, para que sanen de aquella manera, o se preseruen de caer en las enfermedades de que ellos sanan (...) El hecho de los saludadores principalmente se emplea en querar sanar, o preseruar a los hombres, y bestias, y ganados del mal de la rauia (...) que se causa por la mordedura del can».
>
> (Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban...*, p. 155).

Los etnógrafos españoles han descripto estas prácticas hasta fines del siglo pasado o incluso en las primeras décadas del siglo XX, en especial aquellas que atribuían al saludador condiciones especiales por las peculiares características de su nacimiento: haber nacido un viernes santo, a las doce en punto de la noche de Navidad y San Juan, ser séptimo hijo varón, haber venido al mundo con un hermano gemelo y antes que él... Los nacidos en esta circunstancia tienen una cruz o la rueda de Santa Catalina grabadas en el cielo del paladar, debajo de la lengua o en el pecho (Joan AMADES: «Brujas y brujos. Para un estudio sobre las diferencias...», p.456). También se les atribuía la posibilidad de poder caminar sobre brasas ardientes sin sufrir daño alguno o de apagar los incendios más pavorosos con siete soplos (Elviro MARTINEZ: *Brujería asturiana*. León, Everest, 1987, p.142).
Feijoo, en el siglo XVIII, consideraba un engaño esta supuesta capacidad de resistir los calores más intensos y propuso una explicación:

> «Que usan de alguna pasta, me persuade dos experiencias que oí a testigos de vista. La primera fue de un amigo mío, nada preocupado de la opinión del vulgo, el cual en ocasión de ofrecerse un saludador a pisar la barra ardiendo, le apostó dos reales a que no lo hacía como le permitiese lavarle antes las plantas de los pies a su gusto. De hecho el saludador retrocedió, negándose a la prueba con frívolas excusas, con que ninguno de los que estaban presentes dudó de que se traía algun defensivo en las plantas».
>
> (Citado por Elviro MARTINEZ: *Brujería asturiana...*, p.143).

2 Como ya hemos dicho (cfr.nota 2 al capítulo I) las iglesias protestantes tendían a la abolición de las prácticas populares cuyos excesos combatían, en contraposición a la actitud mas tolerante del catolicismo, que debió recurrir a una gama más variada de mecanismos de aculturación al margen de la simple abolición de las costumbres del pueblo cuestionadas.
En el capítulo I Castañega presentaba un mecanismo aculturizador que podemos denominar «satanización». Este capítulo XII es un excelente ejemplo de un mecanismo al que podemos denominar «naturalización». La «naturalización» puede utilizarse como mecanismo de aculturación con tres propósitos diferentes: para explicar las causas desconocidas de un fenómeno, para explicar los efectos de una ceremonia o práctica, o bien para desacreditar una determinada costumbre. En todos los casos se busca rechazar las fuerzas ocultas: la explicación está en la naturaleza y no en causas sobrenaturales. Fue el mecanismo aculturizador por excelencia de los iluministas del siglo XVIII. Feijoo, en su *Theatro Crítico Universal*, buscaba siempre las causas naturales que ayudaran a explicar fenómenos aparentemente maravillosos (cfr.nota anterior). Así, el benedictino explica el famoso milagro de las florecillas blancas de Cangas de Tineo (que tanta difusión tuvo en el siglo XVIII) como producto de huevecillos de insectos (Jean SARRAIHL: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México, FCE, 1981, p.66), el milagro del toro de San Marcos (costumbre extremeña) como producto de la

utilización de un animal amaestrado desde pequeño (Julio CARO BAROJA: «El toro de San Marcos», en *Mitos y ritos equívocos*. Madrid, Itsmo, 1974, p.95), y la capacidad de los saludadores de tolerar el fuego como producto de la utilización de algún tipo de ungüento (ver nota anterior).
La «naturalización» no sólo se utiliza para rechazar supersticiones. En muchas ocasiones contribuyen a conservar las costumbres y creencias, explicando sus causas y sus efectos por medios naturales. Pedro Ciruelo, por ejemplo, utiliza el mecanismo de «naturalización» en su tratado antisupersticioso de 1530 para explicar cómo surgen ciertos temidos fenómenos como una tormenta de verano, el granizo o los pulgones que atacan la vid; era creencia extendida entre el pueblo que detrás de dichas desgracias se encontraba el accionar de los demonios:

«...desto es que los nublados comunmente se engendran en el Verano y el Estio, no en el Inuierno, porque en el Inuierno no ay causas naturales para los engendrar, como las ay en el Verano y Estio»

(Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban...*, p.198)

«...que ante todas cosas hagan limpiar el suelo de la yerua y broça que quede muy raso y sin yerua, luego al principio del verano antes que echen las viñas, porque entre aquella yerua se engendra y cria y se multiplica el pulgon».

(*Ibid.*: p.214).

3 Nuevamente fray Martín de Castañega revela su conocimiento de primera mano de las costumbres populares (cfr.nota 2 al capítulo IV).

4 Castañega describe con detalle un supuesto conjuro relacionado con la magia amatoria o hechicería urbana celestinesca (cfr.nota 9 al capítulo I).

5 El problema de la naturaleza, o el problema de lo natural y lo sobrenatural, fue una de las cuestiones capitales de la cultura europea hasta el siglo XVIII. La cuestión de los milagros, que aquí menciona Castañega, constituía un tema íntimamente relacionado con el anterior; el franciscano adopta aquí una actitud moderada que circunscribe el campo de acción del milagro a todo aquello que de ninguna forma puede atribuírse a causas naturales.
Existen diversas posibilidades de organización de la realidad en torno a la oposición natural/sobrenatural:
(a) un tratadista como Castañega participa del modelo que podríamos denominar **«naturalización de la realidad espiritual»**, que es básicamente el modelo de la teología católica, de Santo Tomás al Padre Suárez. El mundo de lo natural abarca la totalidad de lo creado, incluyendo las entidades puramente espirituales como

ángeles y demonios, cuya realidad queda reafirmada de modo taxativo. Lo sobrenatural queda reducido a las intervenciones de la gracia, y aquí también la realidad de estos fenómenos «por encima de la naturaleza» es sostenida de la forma más firme posible. Lo sobrenatural, y dentro de ello los milagros, ocupa entonces un lugar pequeño, el mismo que le adjudica Castañega («ni lo hemos de otorgar si no fueramos constreñidos por la necesidad, faltando la potencia y virtud natural», cfr.supra), pero de absoluto privilegio, y sus actos son tan reales como los del mundo natural. (Sobre este tema puede verse José Emilio BURUCúA: *Arcángeles arcabuceros: Milenio, Anticristo, judíos y utopías en la cultura barroca de América del Sur*. En prensa).
(b) **«la naturalización de la providencia divina»**: Es la posición de la teología reformada. Keith Thomas la describe con precisión: «Los teólogos le prestaron mucha atención al problema de las causas primarias y secundarias, y debatieron si Dios trabajaba a través de la naturaleza o por encima de ella. Muchas personas estaban de acuerdo en que lo que nosotros llamamos naturaleza no es otra cosa que el dedo de Dios trabajando en sus criaturas. La soberanía de Dios se ejercía, según se pensaba, a través de canales regulares, y el mundo natural era susceptible de estudio por los científicos que buscaban causas y regularidades. Sin embargo nadie osaba aseverar que el control divino era tan sólo remoto. Calvino había declarado que los eventos sobrenaturales ocurren diariamente. En el siglo XVI, la opinión general era que dado que el mundo estaba enteramente gobernado por la Providencia divina, Dios podía producir aún terremotos, inundaciones, etc» (Keith THOMAS: *Religion and the decline...*,p.92. La traducción del inglés es mía). Dado que nada ocurre sin haber sido decidido por la Providencia divina, ni la caída de un pelo de la cabeza de un creyente, ni la erupción de un volcán, la misma definición de milagro pierde sentido, y aún la misma definición de natural y sobrenatural: a diferencia del dios-relojero del mecanicismo, este es un Dios que respeta las leyes naturales pero que da cuerda al mecanismo todos los días.
(c) **«La antinaturalización de lo sobrenatural»**: el mundo de lo natural se circunscribe aproximadamente a los fenómenos que hoy, y tras el triunfo de la Revolución Científica, consideramos como tales. Pero el mundo sobrenatural, que ahora sí incluye a los seres espirituales puros, sigue teniendo una entidad tan real y manifiesta como los fenómenos naturales; incluímos en este campo desde la existencia del demonio hasta la realidad de los milagros. Habrá matices en cuanto a la frecuencia o al carácter más o menos extraordinario de dichos fenómenos sobrenaturales. Será ésta la salida que, con más o menos matices, encontraran los hombres de la Iglesia embarcados en el espíritu de las Luces, pero temerosos de las consecuencias del mecanicismo extremo: es el caso, en gran parte, del Padre Feijoo.
(d) **«El alejamiento de lo sobrenatural»**: es la postura de la Revolución Científica. Con el cartesianismo como expresión más pura, la ciencia moderna ha alejado toda existencia de fuerzas ocultas en el funcionamiento de la naturaleza. Lo sobrenatural pierde entonces toda dimensión, ya que no ocupa un lugar grande o pequeño, es un

«no lugar». Es un campo sobre el que nada podemos predicar, al menos desde la certeza del conocimiento humano. Y aún aceptando la existencia de la divinidad por diferentes caminos, se reduce su esencia a la de un demiurgo-relojero, que ha puesto en funcionamiento un mecanismo que no podría alterar sin contradecirse gravemente. Es el Dios de Descartes, de Malebranche, de Leibniz, de Bayle; es en parte el Dios de Newton (Paul HAZARD: *La crisis de la conciencia europea.* Madrid, Alianza, 1988, primera y segunda parte; Alexandre KOYRE: *Del mundo cerrado al universo infinito.* México, Siglo XXI, 1986, caps.VII y IX a XI; Eugenio GARIN: *Descartes.* Barcelona, Crítica, 1989, cap.3; A.RUPERT HALL: *La Revolución científica, 1500-1750,* Madrid, Alianza, 1985, cap.7.)
(e) **«La negación de lo sobrenatural»**: si extremamos los razonamientos del alejamiento de lo sobrenatural, llegamos indefectiblemente a su negación. Ya desde fines del siglo XVII algunos autores negaron la posibilidad de la existencia de seres enteramente espirituales, justificando el orígen de esta noción en una mala lectura de la Biblia (Paul HAZARD: *La crisis de la...*, segunda parte, capítulo 2). Muchos libertinos negaban la existencia del alma humana. Muchos en el siglo XVIII llegaran a afirmar la inexistencia de Dios.

6 Una de las nociones más importantes en la historia de la medicina, el concepto de «humor», surge por vez primera en el *Corpus Hippocraticum.* Humor es un fluído más o menos viscoso que permanece inmutable en todas las transformaciones normales de la *physis* del hombre. Con esta idea nace la que hasta bien entrado el mundo moderno va a ser en biología la más influyente de las doctrinas estequiológicas: la llamada «doctrina humoral».
El número y la índole de los humores fundamentales no son igualmente concebidos en todos los escritos hipocráticos de orientación humoralista; pero la enumeración que al fin se impondrá como canónica es la que Polibio expone en *Sobre la naturaleza del hombre*: los humores básicos son cuatro, la sangre, la flema o pituita, la bilis amarilla y la bilis negra; cada uno de ellos entendido como soporte y agente de un par de cualidades elementales: lo frío y lo húmedo (flema), lo caliente y lo húmedo (sangre), lo caliente y lo seco (bilis amarilla) y lo frío y lo seco (bilis negra). Mediante la teoría humoral los hipocráticos explicaban el sexo, el tipo racial y el tipo temperamental de los individuos (ver P. LAÍN ENTRALGO: *Historia de la medicina.* Barcelona, Salvat, 1989, pp.79 y ss.).
Para el estudio de la medicina medieval es importante distinguir la noción aristotélica y galénica de «complexión», de la simple teoría humoral de los tratados medievales tempranos o de los manuales de medicina popular. Es erróneo suponer que la medicina antigua y medieval estaban meramente fundadas en la teoría de los cuatro humores del cuerpo. En la tradición aristotélico-galénica la combinación fundamental en el cuerpo nunca es una mezcla de humores, sino de cualidades primarias. Según Aristóteles, las criaturas vivientes tiene la misma estructura que todos los objetos del mundo sublunar; todo consiste en los cuatro elementos: tierra,

agua, aire y fuego. Estos elementos derivan sus propiedades de las cuatro cualidades primarias o fuerzas dinámicas: calor y frío, humedad y sequedad. Debe observarse que Aristóteles no discute los humores hipocráticos, sino sencillamente hace una división de las partes homogéneas en sólido y fluído. Galeno adhiere a Aristóteles respecto de los principios biológicos fundamentales, pero trata al mismo tiempo de integrar ideas extraídas de otros sistemas filosóficos; era ciertamente un gran admirador de Hipócrates, y trató de dar cabida en la estructura del cuerpo a los cuatro humores, aunque es una simplificación relacionar la medicina galénica únicamente con la patología humoral. En los escritos de Galeno los cuatro humores sólo juegan un rol limitado, y no tienen ninguna importancia vital en las concepciones de salud y enfermedad. Estas últimas son para Galeno dependientes de la complexión del hombre, y esta concepción siempre deriva de las cualidades primarias aristotélicas (corresponde no obstante aclarar que algunos estudiosos, en particular algunos representantes de la notable escuela española de historia de la medicina, como García Ballester, sostienen que los humores eran fundamentales en la psicología y patología de Galeno, conclusión no aceptada por muchos otros especialistas).
La mezcla ideal de cualidades se denomina temperamento simple. De acuerdo con Aristóteles había sólo cuatro desviaciones posibles de este temperamento ideal, consistentes en pares compuesto por una cualidad pasiva y una activa: frío y húmedo, caliento y seco, frío y seco, caliento y seco. Galeno por su parte habla de ocho desviaciones. En este aspecto es clara la diferencia entre la teoría humoral y la teoría galénica. De acuerdo con la teoría de los cuatro humores existen sólo cuatro desviaciones del temperamento equilibrado, que reciben el nombre de cada uno de dichos humores. Los cuatro humores están ciertamente conectados con las ocho desviaciones en la teoría galénica, pero son las cualidades y no los humores los factores vitales.
Pero en algunos escuelas medievales de medicina, como la de Salerno, se presente una teoría humoral simplificada en tratados como el *De quatuor humoribus*, en la cual la salud y la enfermedad son sólo descriptas como desviaciones del equilibrio de los cuatro humores. Tratados de esta clase parecen pertenecer al período temprano de la escuela de Salerno, antes de la recepción de la medicina greco-árabe. Esta aproximación puramente humoral es también característica de la medicina popular. La teoría de la complexión, propia de la medicina culta, resultaba probablemente excesivamente filosófica para ser aceptada por la cultura del pueblo. Un ejemplo de cómo la doctrina galénica de la complexión y la teoría humoral pueden ser confundidas puede obtenerse de un tratado de principios del siglo XIV, considerado como la primera síntesis independiente de la doctrina de los cuatro temperamentos humorales durante la Edad Media; en él la complexión es definida como una composición de los cuatro humores, que a su vez surgen de los cuatro elementos en diferentes proporciones. La diferencia entre la simple teoría de los cuatro humores y la concepción galénica de complexión reside en que la primera no distingue entre las cualidades y la sustancia de las cualidades. (Ver Per-Gunnar

OTTOSSON: *Scholastic medicine and philosophy*. Nápoles, Bibliópolis, 1984, pp.130-142).
No obstante, lo cierto es que esta versión simplificada y vulgarizada de la teoría galénica, indiscutida durante toda la Edad Media, sostiene que los cuatro humores determinan cuatro temperamentos que sirven de base para clasificar a todo ser humano: sanguíneo, colérico, flemático y melancólico. Los sanguíneos son activos, optimistas, tienen éxito y se interesan en lo externo, son buenos gobernantes y negociantes; los coléricos son irritables y propensos a las peleas; los flemáticos son tranquilos y algo letárgicos; y los melancólicos son tristes, pobres, fracasados y condenados a ejercer las ocupaciones más serviles y despreciadas. De acuerdo con esta teoría, la psicología del hombre quedaba estrictamente encerrada dentro del cosmos, ya que los cuatro humores correspondían a cuatro elementos y a cuatro planetas, a saber: sanguineo-aire-Júpiter; colérico-fuego-Marte; flemático-agua-Luna; melancólico-tierra-Saturno (Frances YATES: *La Filosofía Oculta en la Epoca Isabelina*. México, FCE, 1982, pp.93-94).
El más infeliz de los cuatro humores, y también el más ambiguo y fascinante, era la Melancolía-Saturno. El melancólico tenía la piel, los cabellos y los ojos oscuros, causado por la bilis negra de la constitución melancólica , y la posición típica de su cuerpo, que expresaba tristeza y depresión moral, era con la cabeza apoyada en una mano. Sin embargo, en el Renacimiento se acentuó la tendencia a revalorizar a Saturno y el temperamento melancólico, elevándolo del grado más bajo y odioso al grado más elevado, el humor de los grandes hombres, pensadores, profetas, adivinos y artistas; ser melancólico demostraba genio. Tal cambio se debió a un tratado pseudo-aristotélico, el decimotercero de los *Problemata physica*, en el cual se habla de la melancolía como humor de héroes, exponiéndose ese argumento con gran minuciosidad médica. Todos los hombres notables han sido melancólicos: héroes como Hércules, filósofos como Empédocles y Platón, y prácticamente todos los poetas (Sobre estos temas pueden verse dos clásicos: R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY y F. SAXL: *Saturne et la Mélancolie*. Paris, Gallimard, 1989; Rudolf y Margot WITTKOWER: *Nacidos bajo el signo de Saturno. Genio y temperamento de los artistas desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*. Madrid, Cátedra, 1982).
Adversarios de la persecución de las brujas sustentada en el complejo satánico, como el médico Johan Weyer, sostuvieron que aquellas no eran agentes del demonio sino seres enfermos de temperamento melancólico, pues Satán elige por predilección y facilidad a los más frágiles, a aquellos cuya voluntad es menos fuerte (cfr. Michel FOUCAULT: «Las desviaciones religiosas y el saber médico» y «Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII», en *La vida de los hombres infames*. Montevideo, Editorial Altamira, 1993).
Uno de los grandes adversarios de la teoría de los humores en el siglo XVI fue Paracelso, quien creía que existían causas específicas de enfermedad. Había comprobado que el bocio tenía cierta relación con el agua bebida por quienes lo

padecían. Otras sustancias ingeridas, especialmente minerales -Paracelso era oriundo de las regiones mineras del sur de Alemania- podían ser agentes de enfermedades; también podían serlo los venenos que había en la atmósfera y que procedían de las estrellas, especialmente en el caso de trastornos mentales. Si un hombre padece melancolía es inútil tratar de purgarle la bilis negra: más bien hay que librarle de las influencias astrales (A.RUPERT HALL: *La Revolución...*, p.128).

7 Una diferencia importante entre los tratados antisupersticiosos de Pedro Ciruelo y fray Martín de Castañega, es el hecho de que éste último se muestra menos incrédulo que Ciruelo respecto de los poderes de los saludadores. El franciscano admite que existen causas naturales en la saliva y el aliento de ciertas personas que permiten lograr las curaciones pretendidas.
La cautela de Castañega coincide con la decisión adoptada por el obispo de Oviedo Alvarez de Caldás (1605-1612), en las normativas sinodales referidas a sus diócesis, en las cuales no prohibe las prácticas de los saludadores sino que intenta ejercer una supervisión sobre ellas:

> «Mandamos que los saludadores sean examinados y no les admita ningún cura o consejo, sin nuestra licencia... o nuestro Provisor, so pena de excomunión o de mil maravedíes».

(citado por Elviro MARTINEZ: *Brujería asturiana...*, p.145).

CAPITULO XIII

DE LA VIRTUD QUE LOS REYES DE FRANCIA MUESTRAN TENER PARA CURAR LOS LAMPARONES



De lo arriba declarado he tenido ocasión de dudar e inquirir qué tal sea la virtud que los reyes de Francia muestran tener en curar los lamparones; porque aquella virtud sería natural o sobrenatural: no puede ser natural, porque las influencias celestiales naturales, y las complexiones corporales reinan, influyen y hacen su operación en los cuerpos naturales, y no en las dinidades ni en las cosas artificiales. Y así, si el Rey de Francia no tenía tal virtud natural antes que fuese rey, no es posible que la tenga después, sólo porque le hayan alzado por rey; porque, como está dicho, no por la dinidad, salvo por la complexión corporal, sobre la cual tienen virtud y favorecen las influencias de los cuerpos y constellaciones celestiales, podría tener el hombre virtud de sanar algunas enfermedades o pasiones con la saliva, o con el aliento o tacto, y no súbitamente, salvo por sucesión de tiempo, como obran las medicinas y remedios naturales; aunque por maneras más secretas, sotiles y breves, como está dicho de los saludadores. Ni parece ser aquella virtud sobrenatural, porque según la manera de hablar que los teólogos tienen, Dios no hace

Avicena ubi supra. Gerson ubi supra.

miraglos, ni da tal gracia a los hombres porque sean reyes o tengan tales títulos o dinidades, así eclesiásticas como seglares, salvo por los méritos de la persona, en testimonio de su santidad, y como fueron los miraglos de Sant Martín y Sant Nicolás, y de otros muchos santos; o en testimonio de la verdad católica, que alguno predica donde y cuando hay necesidad, aunque fuese malo y pecador el predicador. Y de los semejantes decía Cristo: *muchos me dirán que en mi nombre hacían muchas virtudes y maravillas, y yo les diré que no los conozco.* O por reverencia y honra del nombre de Jesucristo entre los infieles, que su nombre aborrecen, como se lee en los Actos de los Apóstoles. Ni tal gracia y virtud de hacer miraglos se puede heredar con la dinidad y ceptro real.[1]

Math.vij.

Actuum.xix.

Pues esta costumbre de curar en los reyes de Francia pudo tener orígen y principio, por ventura, de Sant Luis rey de Francia, nieto del rey de Castilla, el cual fué tan santo varón que mereció de Dios en testimonio de su santidad sanar enfermos leprosos y plagados; y de allí tomaron esta manera los reyes sus sucesores de poner la mano sobre los enfermos de lamparones, tomando señalada parte de los plagados que menos horror y asco ponen a los ojos de los grandes; de los cuales después que el Rey con su mano en cierta manera los toca en la garganta, diciendo ciertas palabras al propósito, muchos sanan ligeramente, y no todos; lo cual parece que no puede proceder de alguna virtud que se pueda aprobar, como no puede ser natural ni sobrenatural y divina, de las cuales virtudes ninguna se asienta en la persona por razón de alguna dinidad temporal. Ni por eso a los que van a él por la salud condeno, porque no van a él como a hechicero. Ni es de decir que por los méritos y honra de aquel santo Rey, o de cualquier antecesor por quien Dios hacía en aquellos tiempos aquellos miraglos, o mostró algunas señales maravillosas, haya quedado tal virtud en los sucesores, porque dado que ello fuese posible a Dios, cuya potencia no tiene límites ni términos, mas como esto no tenga fundamento en razón,

ni autoridad ni historia auténtica que yo haya visto, no lo osaría determinadamente afirmar, porque no ligeramente entre los fieles en estos tiempos se aprueban los miraglos, como faltando la santidad cesen las otras causas, por las cuales Dios suele hacer miraglos.[2]

Gerson in Tractatu contra sectam flagelantium se.

Con más razón podrían decir que el Papa tiene virtud de sanar enfermos, porque es sucesor de Sant Pedro, que hizo tantos miraglos que con sola su sombra sanaban los enfermos; pues así como no tenemos autoridad ni razón para esto, muy menos aparencia hay para lo primero; ni convence la experiencia que vemos, pues está dicho, y es cierto, que el demonio puede hacer semejantes efectos.

Actuum.v.

Mas pues entre tantos varones dotos este caso se disimula, y tanto es en público loada esta gracia, quise mover esta duda con deseo de ser alumbrado en esta materia de los que más saben y entienden; si acerca desto algunos secretos particulares saben o alcanzan, allende de las reglas generales que pongo, (manifiéstenlo) para que yo también con ellos alabe al Señor, que tal gracia y poder dió y dejó por herencia a los hombres pecadores, o ellos vengan en conocimiento más verdadero, de lo que por flaqueza humana, y no por otra razón, se calla.

Lo mesmo digo de las sortijas de Inglaterra, que dicen que el rey las bendice y valen para la pasión del calambrio, que es un encogimiento de nervios. Digo que dudo que valgan para ello más que otras sortijas de semejante metal; si no fuere por la grande imaginación que dello ternía la persona, la cual favorecería al metal y a la virtud natural.[3] Otramente, como ninguna sortija sea capaz para recebir virtud sobrenatural, ni el que la bendice, por ser rey, tenga potencia ni méritos para se la imprimir o asistir, engaño parece para el que la bendice, y aun burla para el que la trae, pensar que la sortija bendecida tenga más virtud que otra de semejante metal sin aquella bendición. Y con igual imaginación, o si para este efecto hay fundamento, deséolo saber.

NOTAS

1 Resulta sugestiva la inclusión del poder taumatúrgico o tacto real de los reyes de Francia e Inglaterra, en la larga lista de supersticiones reprobadas por Castañega. El franciscano niega la realidad del milagro real con un fino razonamiento lógico. Recordando el carisma de la figura de San Luis de Francia, aventura incluso una explicación del orígen del fenómeno que revela que tenía conciencia del uso ideológico que las monarquías realizaban de los elementos de carácter sagrado.
La inclusión del tema del tacto real en un manual de estas características, dedicado a reprobar prácticas populares, permite suponer a priori que la creencia se hallaba extendida entre los sectores populares de algunas regiones españolas; de otra manera, no tendría sentido que el autor le hubiera dedicado un capítulo completo de su obra. Por otra parte, resulta también sugestivo que Pedro Ciruelo, que escribe una obra similar un año despuésque Castañega, no haya siquiera mencionado el fenómeno de la taumaturgia real. Existen sin embargo indicios de que la creencia en el poder taumatúrgico del rey de Francia estaba presente en algunas regiones de la Península
La naturaleza del tema del tacto real se relaciona con un problema mayor y muy polémico: el carácter sagrado de los reyes de Castilla en la Edad Media. Algunos especialistas como Teófilo Ruiz, han negado que la realeza castellana tuviera fundamentos religiosos y sobrenaturales destacables como sustento ideológico de su poder. Gran parte de esta hipótesis se basa en la inexistencia durante la mayor parte de la Baja Edad Media de la ceremonia de unción entre los monarcas castellanos, según el estilo de la monarquía francesa (Teófilo RUIZ: «Une royauté sans sacré: la monarchie castillane au Bas Moyen Age», en *Annales E.S.C.*, 30, 1984).
Cronológicamente, la primera coronación realizada en el reino transpirenaico corresponde a Clodoveo, en el año 496; mezcla de conversión y bautismo, en dicha ceremonia se utilizó por primera vez la «Santa Ampolla», que fuera traída el mismo día de la coronación por una paloma que bajó del cielo (Cfr.Catherine LAFAGES: «Realiza y ritual en la Edad Media: ritos de coronación y ritos funerarios en Francia», en Julian PITT-RIVERS y J.G.PERISTIANY: *Honor y gracia*. Madrid, Alianza, 1993, pp.38 y 44).
Sin embargo, pueden hallarse en la Castilla medieval muchos testimonios que demuestran que lo sagrado era un componente ideológico de relativa importancia en la legitimación del poder monárquico. Así, José Manuel Nieto Soria ha encontrado numerosas imágenes religiosas del rey castellano en el siglo XIII: *rex vicarius Dei, rex christianissimus, rex miles Dei, rex inspiratus Dei*, entre otras (José Manuel NIETO SORIA: «Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII», en *En la España Medieval V. Estudios en memoria del Profesor D.Claudio Sánchez Albornoz, v.II*, Universidad Complutense, Madrid, 1986, pp.715-725).
El propio T.Ruiz, que ha negado el carácter sagrado de la realeza castellano-leonesa, no puede dejar de reconocer, en su análisis de los sellos reales, la presencia de fuertes emblemas de majestad coexistiendo con la más tradicional y terrena imagen marcial y ecuestre de los monarcas; reyes de dudosa legitimidad, como los dos primeros Trastámara, incluyen elementos imperiales en su sello (el águila y el globo), en tanto que Enrique IV emplea elementos majestuosos que recuerdan a los Otones y a los Carolingios (Teófilo RUIZ: «Images of power in the seals of the Castilian monarchy: 1135-1469», en *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, IV, Universidad de Buenos Aires, 1986, pp.461-462).
Manuel Nuñez Rodriguez sostiene en un estudio sobre la catedral de León, del siglo XIII, que dicha construcción de tiempos de Alfonso X señala la culminación de un clima ideológico nuevo donde los fundamentos religiosos o sobrenaturales legitiman los criterios de autoridad regia como emanada de Dios; al igual que en los proyectos paralelos de las catedrales de Toledo y Burgos, se trata de fortalecer el concepto de realeza teocrática, siendo la razón por la que los constructores de la sede episcopal leonesa se copian de la catedral de Reims y la iglesia abacial de Saint-Denis, en Francia, único modelo de Iglesia real y monarquía sagrada prestigiosa (Manuel NUÑEZ RODRIGUEZ: «Non avemos mayor sobre nos en lo temporal: Alfonso X y la imagen de autoridad», en *Temas Medievales n. 3*, Buenos Aires, 1993, pp. 29-48).
Amén de la abundancia de imágenes sagradas, la monarquía castellana medieval tampoco carece de reyes ungidos y coronados. Como afirma Don Claudio Sánchez Albornoz, la consagración y la coronación regias no constituyen una novedad extraordinaria en los siglos XIV y XV. La unción de los príncipes había sido ideada y practicada por los visigodos, y la coronación, realizada ya por primera vez en Bizancio en ocasión de la entronización de León I, fue conocida en la Península desde Leovigildo; los reyes asturleoneses se ungieron y coronaron como los godos. Con posterioridad al siglo XI, sabemos que Alfonso VII fue coronado y ungido, a la vez que consagrado por Gelmírez como rey de Galicia en 1110. Luego si bien los reyes de Castilla y León siguieron coronándose y recibiendo el homenaje de sus súbditos, ya no volvieron a ser ungidos, con la excepción extraordinaria de Alfonso XI en el siglo XIV. El rey Justiciero se hizo ungir en Burgos, y Sánchez Albornoz ha estudiado un ceremonial escrito para la ocasión por un obispo de Coimbra, que habría sido utilizado en parte durante la ceremonia de entronización de dicho monarca. Alfonso XI, en un gesto mayestático de fuerte contenido simbólico, se coronó a sí mismo y a la reina (Claudio SANCHEZ ALBORNOZ: «Un ceremonial inédito de coronación de los reyes de Castilla», en *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones españolas*. Madrid, Espasa-Calpe, 1976, t.II, p.1220). Si bien Teófilo Ruiz interpreta el ceremonial estudiado por Sánchez Albornoz como una prueba de la distancia existente entre la teoría y la realidad, la sola existencia de un documento de tales características en el entorno de un monarca que fue efectivamente ungido, refleja que la idea del carácter sagrado del rey no era exótica en la baja Edad Media castellana.

Finalmente, si bien no hay menciones directas sobre el tacto real de escrofulosos por parte de los reyes castellanos, existe un testimonio de Alvarez Pelayo en su *Espejo de Reyes*, escrito para Alfonso XI en 1340, sobre la capacidad curativa milagrosa de Sancho II referida a los posesos; Marc Bloch resaltó el carácter extraordinario de este testimonio, pues su autor no se refiere a un hecho narrado de oídas o a una creencia difundida entre el pueblo, sino a una ceremonia que él mismo afirma haber presenciado:

> «Los reyes de Francia e Inglaterra, según se dice, poseen un poder (de curación). De igual modo los piadosos reyes de España. (...) el rey Sancho, junto a quien yo comía, posó su pie sobre la garganta de una endemoniada que durante todo ese tiempo lo cubrió de injurias; y vio como expulsó de esta mujer el demonio, leyendo palabras tomadas de un librito, y dejándola perfectamente curada».
>
> (citado por MARC BLOCH: *Los reyes taumaturgos*. México, FCE, 1988, p.146).

Si, como queda dicho, el carácter sagrado de la realeza castellana no era un componente ausente por completo en los tiempos medievales, pueden hallarse testimonios más explícitos en aquellas regiones del noreste de la Península limítrofes con Francia o sometidas a la influencia francesa; hecho que resulta de peculiar importancia, teniendo en cuenta que la región de Logroño (La Rioja) para cuyos habitantes escribe Castañega su tratado, se encuentra en la periferia castellana, en contacto directo con dichas áreas.
En el reino de Navarra los testimonios resultan indiscutibles: en los fondos del Archivo General de Navarra se encuentra un códice titulado *Ceremonial de la coronación, unción y exequias de los reyes de Inglaterra*, manuscrito terminado probablemente unos años después del 1400. Haya sido confeccionado en la Abadía de Westminster o copiado por uno de los muchos miniaturistas que a fines del siglo XIV trabajaban en la corte navarra, haya sido llevado a Pamplona por la Duquesa de Lancaster (hija de Pedro I) o por algún otro visitante, su presencia en el entorno de un rey como Carlos III, tan celoso de su Corte, no resulta sin dudas casual: una hipótesis plausible sostiene que dicho monarca ordenó la copia del códice para establecer un reglamento de las solemnidades cortesanas más relevantes (Florencio IDOATE: «Un ceremonial de coronación de los reyes de Inglaterra», en *Hispania Sacra*, v.VI., n.11, 1er.sem., 1953, pp.152-154). Estos hechos no pueden resultar sorprendentes si se recuerdan la lucha intensa sostenida por los soberanos navarros de orígen francés para reforzar el poder de la corona frente al pactismo defendido por la nobleza local. Teobaldo II pretendió introducir la unción y la coronación, inspirado por su suegro San Luis; Carlos II fue el primer rey navarro coronado, y se conocen ya con todo detalle los pormenores de la coronación de Carlos III el Noble

(Ma. Raquel GARCIA ARANCON: «Los Evreux, ¿reyes taumaturgos de Navarra?», en *Príncipe de Viana*, n.189, enero-abril 1990, pp.81-84).
Resulta aún más extraordinaria la existencia de pruebas, ignoradas por Marc Bloch en su estudio, de que Carlos II y Carlos III ejercieron la ceremonia del tacto real. Se habría tratado de una maniobra política del rey Malo, quien en sus pretensiones a la corona francesa necesiba recalcar su orgullosa condición de Capeto, no encontrando para ello mejor argumento que pretender para sí el don taumatúrgico tradicional de los miembros reales de su familia. Carlos II llega al extremo de curar en Bayona, por entonces bajo poder inglés, como una forma de impresionar a los súbditos de dicha nacionalidad, cuyo rey era el tercer interesado en la puja dinástica en torno al trono de San Luis. Carlos III cura inclusive antes de ser coronado, con lo que buscaba realzar el hecho de que su poder le venía por su sangre capeta y no como consecuencia de ninguna ceremonia (*Ibid.*, p.85 y ss.).
El mito popular en torno a la capacidad taumatúrgica del Príncipe de Viana, a quien se atribuyó después de muerto el poder de curar las escrófulas, refuerza la hipótesis de la fuerte presencia de dichos mitos en las regiones españolas que se han señalado. Cuando el jóven infante muere trágicamente en 1461 sus fieles, que lo habían utilizado en vida como símbolo de la independiencia catalana, trataron de convertirlo en santo, y pronto se le atribuyeron milagros a su cadáver, como el de haber curado a una escrofulosa sobre su tumba. Entre las reliquias veneradas en la abadía de Poblet, al norte de Barcelona, donde descansaba el cuerpo milagroso, una mano era objeto de particular veneración, y se decía que su contacto curaba las escrófulas (Marc BLOCH: *Los reyes*..., p.148). Es importante recordar aquí que, por parte de su madre, la reina de Navarra Blanca de Evreux, el jóven príncipe era nieto de Carlos III; la guerra civil contra su padre, el rey aragonés Juan II, se inicia cuando éste le niega el acceso al trono pamplonés a la muerte de su esposa.
El peculiar mito en torno al príncipe navarro llevó a Bloch a afirmar, aún desconociendo el efectivo ejercicio del poder taumatúrgico por parte de Carlos II y Carlos III, que «en las regiones limítrofes con Francia y, como Cataluña, penetradas de influencia francesa, los milagros reales alcanzaron (...) en la imaginación popular, la forma clásica que aportaba el ejemplo de los Capeto» (*Ibid.*, p.149). Hay testimonios directos de que la población de estas regiones españolas creía intensamente en el poder curativo de los reyes franceses: cuando Francisco I, prisionero después de Pavía, pisa suelo español en Barcelona y en Valencia en junio de 1525, vio acudir a él una enorme cantidad de escrofulosos; ni aún la derrota en el campo de batalla había disminuído el prestigio de su don curativo (id., p.288).
Esta sucesión de hechos contribuye a explicar la inclusión de un capítulo dedicado a reprobar el tacto real en un tratado antisupersticioso como el de Castañega. La diócesis de Calahorra, comitente de la obra, limita al este con Navarra y con la corona de Aragón, regiones en las que, como se acaba de ver, habían existido casos concretos recientes del tacto real por reyes y príncipes de sangre francesa. La fecha del tratado del franciscano, 1529, se halla por su parte sugestivamente cercana a

aquellos acontecimientos de 1525 en Barcelona y Valencia, en el que el prestigio taumatúrgico de Francisco I, prisionero y derrotado, atrajo sin embargo a millares de personas.

La desacreditación del tacto real realizada por Castañega puede comprenderse como una manera de realzar el prestigio de la dinastía nacional, y de terminar con la peregrinación de españoles a territorio francés para participar en la ceremonia del tacto, propósito que continuaron muchos apologistas del siglo XVII; aunque por entonces estos últimos buscaron no tanto negar el poder milagroso a los reyes galos sino hacerlo extensivo a los reyes Habsburgo de España, a quienes consideraban poseedores del poder taumatúrgico de que hacían alarde sus pares transpirenaicos.

2 Sobre el problema de los milagros, ver nota 5 al capítulo anterior.

3 Sobre el poder taumatúrgico atribuído a los reyes ingleses, en particular los anillos medicinales mencionados por Castañega, puede verse Marc BLOCH: *Los reyes...*,capítulo IV).

CAPITULO XIV



QUE EL AOJAR ES COSA
NATURAL Y NO HECHICERÍA



La virtud natural expulsiva, que es una de las virtudes de la potencia nutritiva, expelle y lanza fuera del cuerpo todas las impuridades que no se tornan en sustancia y mantenimiento del cuerpo, y lo que es más grueso expele y echa por las partes inferiores, que naturaleza para ello proveyó y señaló, y lo que no es tan grueso por las ventanas naturales, como por la boca, por las narices y por las orejas, y lo que es mas sotil por los poros y partes espongiosas, como es el sudor; y lo que es muy más sotil expele por las vidrieras de los ojos; y así salen por los ojos, como unos rayos, las impuridades y suciedades más sotiles del cuerpo, y cuanto más sotiles, tanto son más penetrantes y más inficionan. Y así parece que la mujer estando con sus flores mirando al espejo nuevo y limpio,lo hinche de pecas y manchas con los rayos que salen de sus ojos; porque la virtud natural en tal tiempo lanza las suciedades del cuerpo, y, como está dicho, lo muy sotil echa fuera por los ojos, y así ensucia el espejo. E si en tal tiempo mirase ahito y de cerca a los ojos de algún niño tierno y delicado, le imprimiría aquellos rayos ponzoñosos, y le destemplaría el

ii. De anima.

Phus.in ll. de somno et vigilia

Plinius li. vij. vij.natura. historie.

cuerpo de tal manera que no pudiese abrir los ojos ni tener la cabeza derecha sobre sus hombros; y aun con el aliento le haría daño, porque lo tiene entonces recio y de mal olor, lo cual es señal de humores indigestos y corruptos, como decimos del lobo, que con su aliento corrompe e inficiona el aire, y así enronquece con él a los hombres. Y esta infición y ponzoña tienen más unas que otras, y en especial las viejas, que han dejado de purgar sus flores a sus tiempos por la naturaleza ordenados, porque entonces purgan más por los ojos y de peor complexión por razón de la edad; y así la vista de las semejantes es más peligrosa, y por esto deberían de tener este aviso: que nunca mirasen ahito y de cerca a los ojos de los niños tiernos, ni en tal tiempo los besasen en la boca; y si acordándose dello y con malicia lo hiciesen imprimiría más ponzoña por razón de la imaginación, y pecarían mortalmente contra el quinto mandamiento.[1]

Thomas prima parte q.cxvij. arti lij.

Las amas tengan cuidado de guardar sus criaturas preciadas de semejantes vistas y tratamientos, en especial cuando son muy tiernas y delicadas, las cuales tienen menos virtud para resistir a las ponzoñas; y donde tal recelo tienen pónenles unos pedazos de espejo pegados de los cabellos sobre la frente entre los ojos; porque miran al espejo antes que a los ojos de la criatura, y así hieren los rayos inficionados en el espejo de la frente y no tanto en los ojos de la criatura. E cuando vieren que la criatura está herida de ojo por las señales ya dichas, o tuvieren sospecha dello, no tengan recurso, como suelen, a las viejas santiguaderas y hechiceras, salvo háganle sahumerios de yerbas odoríferas y encienso y semejantes cosas aromáticas, y luego lo más presto que pudieren, continuando algunos días; y este es el mejor remedio natural para ello. Ni piensen que esta enfermedad procede de algunas brujas, o que es cosa de hechicería, porque cosa natural es que puede proceder de cualquiera persona mal dispuesta,[2] o de tal manera acomplexionada, aunque es verdad, como digo, que se puede acrecentar y encender la malicia de la ponzoña con la malicia del corazón,

con que a la criatura podrían mirar, y esto procedería de alguna persona maliciosa o bruja, o hechicera, que (como está dicho) desean hacer mal a las criaturas inocentes por servir al demonio su señor, según parece en el capítulo de los sacrificios arriba puesto.

Glosa super iij.capi.Ad galatas

NOTAS

1 La creencia en el mal de ojo, aojamiento o fascinación constituye una de las estructuras mentales más persistentes en la historia occidental; atestiguada por Plinio, continúa siendo en la actualidad una creencia muy difundida entre los sectores populares rurales y urbanos.
Una segunda característica de esta creencia es que constituye un claro ejemplo de convergencia cultural entre el pueblo y la élite hasta aproximadamente el siglo XVIII; en muy pocos otros ejemplos se percibe con mayor claridad la existencia de mitos y ritos compartidos por ambos niveles de cultura.
Basta con recorrer la literatura especializada de los siglos XV al XVII para encontrar interminable cantidad de ejemplos, en los cuales, ilustres representantes de la alta cultura de su época sostienen la creencia en el mal de ojo. En todos los casos la convergencia de creencias entre pueblo y élite queda claramente de manifiesto.
En 1411 Don Enrique de Villena, prototipo del hombre renacentista español al decir de algunos especialistas (Francisco ALMAGRO-José FERNANDEZ CARPINTERO: *Heurística a Villena y los tres tratados*. Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 17), escribe su *Tratado de el ojo o de fasçinación*, obra pueril y ridícula según la opinión de Marcelino Menéndez y Pelayo, quien duda incluso si «D. Enrique la escribió en serio» (Marcelino MENENDEZ Y PELAYO: *Historia de los heterodoxos...*, t.III, p. 400). Villena expresa una vieja tradición que aceptaba el fenómeno del mal de ojo, pero que busca explicarlo por causas naturales:

> «Onde al presente (...) muchos filosophos y grandes letrados fablaron del ojo, donde se diriua aojar, que en latin dezimos façinar (...); y pocos dieron la causa dello (...); los mas empero concuerdan de aquellos sean algunas personas tanto venenosas en su complexión (...), que por vista emponçoñan el ayre, y los a quien aquel ayre tañe o lo rreciben por atraçion inspiratiua (...) y auemos domestico exemplo del daño de la vista y infecçion de las mugeres mestruosas. que catando en espejo fazen en el maculas y señales (...) E la tal venenosidat de complexion mas por vista obra que por otra via, por la sotileça del spiritu visino que su impresion de mas lexos en el ayre difunde (...)»

(Enrique de VILLENA: *Tratado del Aojamiento*, en Francisco ALMAGRO-José CARPINTERO: *Heurística...*, pp.39-40).

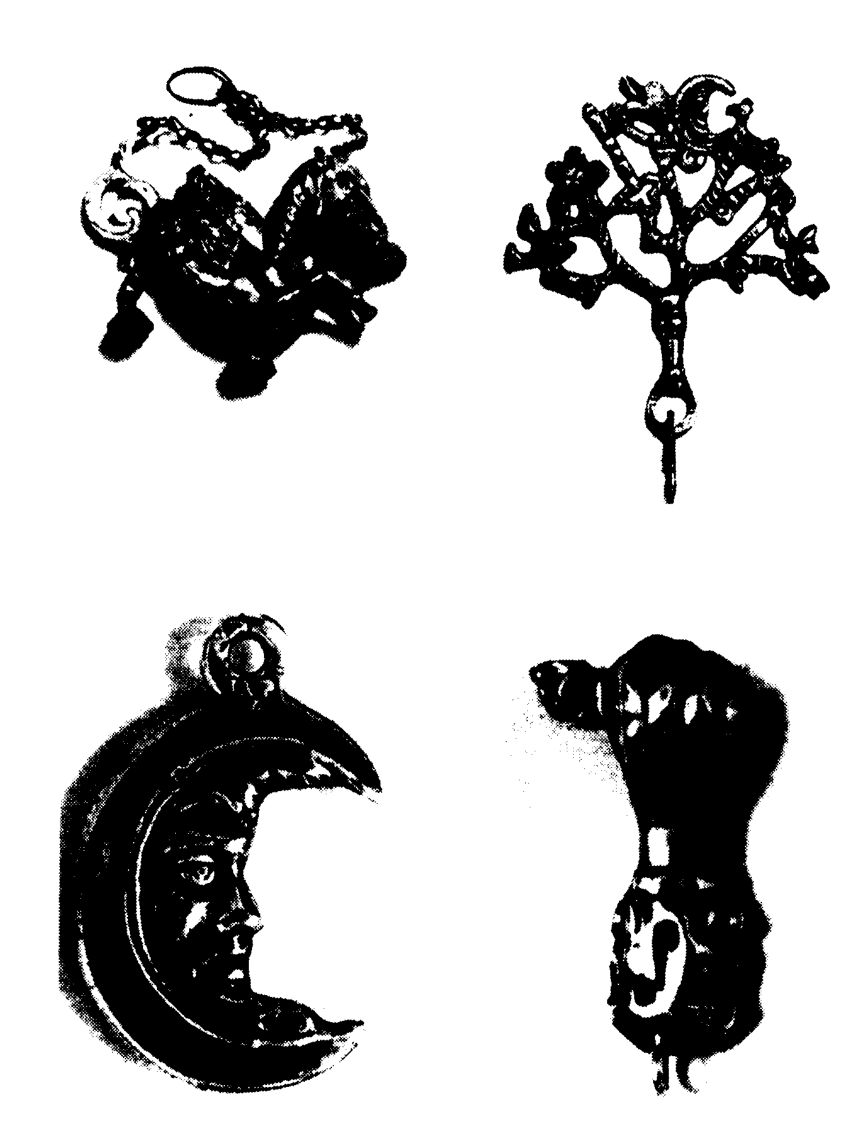
El tema del aojamiento y la fascinación no era tan sólo entretenimiento de un noble afecto a las disciplinas ocultas. Prestigiosos médicos profesionales se interesaron por el tema. En 1499 el doctor Diego Alvarez Chanca (1450-1515) escribe su *Tractatus de fascinatione*. Chanca, al embarcarse en el segundo viaje colombino, se convierte en el primer médico en sentido estricto que llega a América, donde habría de llevar a cabo una notable actividad profesional, alabada por el Almirante y premiada por los reyes. Este notable representante de la profesión médica dedica un tratado completo al problema del mal de ojo, tema que se propone analizar de manera racional, sabiendo muy bien que penetra en un terreno inexplorado y desdeñado hasta entonces por los sabios (Juan PANIAGUA: «Tradición y renovación en la obra del doctor Chanca», en *Asclepio* nn.30-31, 1979, pp.365-366).
En la segunda mitad del siglo XVI otro prestigioso médico profesional, Juan Méndez Nieto, dedica uno de sus *Discursos medicinales* al mal de ojo. Consciente del caracter de creencia compartida con el pueblo afirma:

«Es el mal de ojo muy común y ordinario y esto sin embargo de los que por aver visto poco y leído menos, dizen y afirman que no lo ay y que es invençion de mugeres y de Plinio».

(Juan MENDEZ NIETO: *Discursos medicinales*. Universidad de Salamanca, 1989, p.510).

Méndez Nieto aporta como prueba irrefutable de la existencia del fenómeno su propio y extraordinario testimonio:

«Es pues, el casso que, estando un dia como a las diez horas de la mañana hablando en my cassa, en la çyudad de Santo Domingo de la Ysla Española, con Juan Lebrón de Quiñones (...) acertó una nyña hija mía, de edad de tres hasta quatro anos, de baxar a la sala adonde estávamos hablando, desde una açotea baxa que a un lado della estava (...) y el Juan Lebrón la vido, dixo, con grande admiración y en boz alta:
- Válame Dios, ¡qué bella criatura !.
No lo uvo bien acabado de dizir, quando cayó la niña, de golpe, de los tres escalones abaxo, y de mui blanca que era se paró más azul que una turquesa, y caídos los braços y cabeça, como sy del todo estuviera muerta (...) Acudimos luego a santiguarla y çahumarla con romero bendito, que era lo que mas a mano se halló; y, en el entretanto, enbié por una dragma de triaca de esmeraldas y, desleída con un poco de vino blanco, se la hize echar por la boca; y, juntamente con esto, le hize echar cantidad de ventosas secas por toda la región de pecho



Amuletos contra el mal de ojo, provenientes de Nápoles, Italia. Utilizados por las mujeres para protegerse a sí mismas y a sus hijos contra el aojamiento.
Museum of the History of Science, Oxford.

y espaldas, teniendo entendido que es gran fuerça de veneno que va al corazón lo que puede azer tanto mal y en tan breve (...) Y con esto fue Dios servido de darle nueva vida»
(*Ibid.*, p.511).

En la primera mitad del siglo XVII, el polígrafo jesuita P. Eusebio Nieremberg publica su *Oculta Filosofía*, dedicando el primero de sus libros a «De la simpatía y antipatía», tema central de la concepción mágico-religiosa del universo que constituía la «cosmoantropología del humanismo», opuesta a la filosofía mecanicista del universo que en la segunda mitad del siglo XVII triunfaba en gran parte de Europa. Sobre el mal de ojo Nieremberg afirma que, siendo una creencia extendida entre el pueblo, muchos pretenderán negar su existencia tan sólo por ese motivo; no obstante, el jesuita sostiene que tal fenómeno es real y que sus causas son naturales:

«Yo no niego que el vulgo sustenta muchas mentiras, como la antigüedad superticiones, y que en este punto las ay. Mas tampoco me satisfago de la general resolución de Vairo, y Vega en negar todo aojo natural (...) Ninguno dellos es más Filosofo, ni menos supersticioso, que Santo Thomás; el cual confiessa ser cosa natural el aojo...».

(Juan Eusebio NIEREMBERG: «Oculta Filosofía», en *Obras Filosoficas del P....,S.J., Sevilla*, 1986, p.328).

Nieremberg sostiene también que el aojamiento puede ser producto de un hechizo y de la intervención diabólica, apartándose en este aspecto de la literatura médica que acentuaba tan sólo los aspectos naturales del fenómeno:

«Mixto es el (aojo) que tiene parte de natural, y parte de supersticioso, cooperando el demonio, y ayudando al efecto natural, como notó Santo Tomás».

(*Ibid.*, p.329).

El amplio espacio que los manuales antisupersticiosos de Ciruelo y Castañega dedican al mal de ojo es una muestra de otro de los momentos intensos de convergencia entre pueblo y élite en el siglo XVI. Ambos autores señalan la existencia del aojamiento por causas naturales. Castañega se aparta en este aspecto muy poco de la literatura médica especializada y de la vieja tradición clásica representada por autores como Plinio. Según fray Martín, «aojar es cosa natural y no de hechicería». Pedro Ciruelo, por su parte, apartándose de la elaborada teoría ortodoxa que considera al aojamiento como un producto de la expulsión de sutiles impurezas por la vista, no parece considerar a la fascinación sino como un ejemplo más de las múltiples vías de contagio de las enfermedades infecciosas:

«Algunos hombres y mugeres dolientes y mal sanos, pueden y suelen algunas vezes inficionar a otros y dañarlos en la salud con la vista y con el aliento de la boca (...) Y esta dolencia no solamente los ha dañado por la vista y ojo, mas aun y mucho mas por el aliento de la boca y narizes, y por el sudor (...) o baho que sale del cuerpo de aquella persona inficionada...»

(Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban...*, p.142).

La convergencia entre cultura del pueblo y cultura docta se incrementa en estos autores, como ocurría en el caso de Nieremberg, porque una vez que han terminado de describir el aojamiento como fenómeno natural sostienen la existencia del mal de ojo como producto de maleficios, hechizos e intervención diabólica. En este punto, Castañega y Ciruelo se apartan de la literatura médica, de la cual Chanca y Méndez Nieto constituyen un claro ejemplo, para aproximarse en cambio a la tradición campesina y popular del *maleficium*. Una de las acusaciones que las comunidades rurales realizaban contra ciertas mujeres ancianas y solitarias reputadas de hechiceras era precisamente la capacidad de aojar a voluntad a personas y animales. Ciruelo considera una realidad incontrastable la existencia de la fascinación producida por «hechizerías de maleficios diabólicos»:

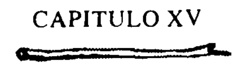
«Si adoleciere alguna persona de mayor o menor edad, y se prouare que no es por aojamiento natural: porque no ha llegado de cerca persona inficionada, o doliente (...) Mas si huuiere razon de sospechar, que aquel doliente ha sido maleficiado por maliciosas hechizerias de nigromanticos, o de brujas, o de otras tales malditas personas, esto no es aojamiento, porque de tan lexos no es posible aojamiento natural (...) porque es obra del diablo».

(*Ibid.*, pp.142-143).

«De la aldea a Salamanca», campesinos, médicos y teólogos aceptan por igual, en sus diversas variantes, la existencia del peligroso fenómeno del aojamiento, lo que constituye uno de los ejemplos más claros y persistentes de convergencia cultural en la Europa preindustrial.

2 Como puede apreciarse a partir del título mismo del capítulo XIV, Castañega ensaya otro ejemplo del mecanismo de aculturación que denominamos «naturalización» (ver nota 2 al capítulo XII).

CAPITULO XV



CUÁLES EMPERICAS

DE LOS MÉDICOS NO SON SUPERSTICIONES NI HECHIZOS



No están reprobadas las empericas o experiencias naturales de los médicos, aunque a algunos les parecen supersticiones o vanidades; así como traer algunas raíces colgadas al cuello para curar y remediar algunas enfermedades o pasiones, que por regla de medicina no pueden, y así algunas veces mandan los médicos traer la raíz de la peonia, o los granos della al cuello, para la pasión de la gota coral, y para la cuartana unos animales pequeños vivos, como grillos o langostas y arañas. Para otras pasiones tienen otras semejantes maneras y cosas que (*prima facie*) parecen supersticiones o liviandades, por lo cual ya no usan dellas; mas si alguno, seyendo médico, sin otra malicia usase de ellas, porque las halla en los dotores escritas, que por experiencia la probaron, no es razón que se tengan por sospechosas, así porque la imaginación del paciente con aquellas cosas se fortifica y se esfuerza, y para alcanzar más presto la salud favorecen.[1] Y también, como en el capítulo de los saludadores está dicho, las virtudes de las cosas naturales son tan ocultas, que no sabemos dar razón dellas, y por causa desto muchas

Gerson in Astrologia theologizata propone xxj.in commento.

Augu xxj. De civitate Dei. capi v.

veçes las juzgan los hombres por supersticiosas o vanas. Otras cosas que se hacen con mezcla de palabras y cerimonias ni con cosas naturales no son empericas, antes son supersticiones; aunque se hallen escritas en los dotores y libros de medicina, cuanto más que los principales médicos y autores de aquella facultad fueron infieles, así como Hipocrás, Galieno y Avicena, y otros muchos; y como agora los católicos, faltando las reglas y remedios naturales, piden favor a los santos para que Dios tenga por bien de suplir lo que por ellos o por la virtud natural falta, así entonces recorrían a las supersticiones e invocaciones diabólicas, con las cuales Apollo en su tiempo solía curar; y a las experiencias o empericas de Esculapio su hijo, los cuales, según Isidoro, con estas supersticiones y empericas o experiencias curaron a los hombres por quinientos años antes de Hipocrás, el cual fué el primero que halló la medicina natural. Y el demonio acudía y respondía con lo que aquellos antiguos pedían, tanto cuanto tenían para ello facultad y licencia, por tener a ellos en aquellos errores, y porque fuesen principio y autores dellos para los venideros.

Isidorus iiij Ethimologiarum.

Por tales supersticiones se deben tener todas las figuras, caracteres, observaciones de cerimonias y palabras incógnitas, que se hallaren escritas; las cuales ninguna virtud natural pueden tener, ni son capaces della, ni en cuanto tales son cosas naturales. E aunque también estas cosas podrían naturalmente favorecer para alcanzar la salud, por razón que serían ocasión que el paciente tuviese más recia y fuerte imaginación y esfuerzo de sanar, no es razón que tal imaginación ni salud se procure, salvo por remedios y cosas naturales, seguras y no sospechosas, aunque sean incógnitas y del entendimiento humano muy remotas, y parezcan y sean impertinentes y livianas, como parece en los ejemplos naturales arriba puestos, y otros semejantes. Así como si un médico católico, después de hechos todos los beneficios razonables para curar una terciana, veyendo que con todos ellos no se quitaba, mandase que al paciente le

colgasen del cuello una abellota verde de encina, asegurándole que como se fuese sacando aquella abellota, así se iría quitando su terciana. Esta emperica o experiencia no sería supersticiosa, ni el médico sabio la condenaría por tal, aunque dijese que era liviana e impertinente, porque podría ser que favoreciéndose con la fuerte imaginación que nacería de aquella cosa natural, y de la seguridad del médico, hallándose la materia dispuesta o cuasi para ello, sanase más presto de la terciana, siendo ocasión aquella emperica natural, aunque liviana, mas no supersticiosa.

Cuando todas estas cosas faltasen, la tal imaginación y esfuerzo sea una confianza en Dios, alcanzada por medios católicos y devotos en la Iglesia acostumbrados, y no con cosas que los médicos católicos y sabios condenan por suspectas y supersticiosas. Como para curar y concertar los lomos acostumbrados a hacer una hechicería, hendiendo o partiendo una caña o mimbre; y después que se ayunten las partes, diciendo ciertas palabras en cierta manera. Lo cual es supersticioso, porque aquel ayuntamiento de las partes partidas no es natural, pues que ellas por sí, sin aquellas palabras, no se ayuntarían, ni aquellas palabras pueden ser naturales para aquel ayuntamiento, porque ningunas palabras tienen ni pueden tener virtud natural para algún efecto, ni todo ello junto tiene virtud natural para curar y concertar los lomos, de donde se arguye el pacto oculto con el demonio.

xxvj.q.ij. Illud

Así, parece también que deshacer con agua ciertas letras y palabras escritas en el suelo de la taza, y beber aquella agua para remediar algunas pasiones, o para desatar algunos maleficios de entre marido y mujer, no carecen de sospecha de superstición y pacto oculto diabólico. Así mesmo son sospechosas y supersticiosas todas las palabras y cerimonias que se hacen y dicen, como añudando alguna cinta o cuerda, y diciendo ciertas palabras para ligar o encantar lobos o raposos, y prender y tomar culebras o otras serpientes, como en ninguna cosa destas se pueda arguir la

Thomas secunda secunde. q. xcvj.arti.iiij.

naturaleza o virtud natural, que las semejantes palabras y cerimonias tienen para aquellos efectos.[2]

Ni basta decir que luego se sigue el efecto a lo que desean y piden, porque (como arriba está dicho) el demonio puede responder con la obra para engañar a los que en aquellas supersticiones se ocupan, y tanto son más sospechosas, cuanto más veces alcanzan por ellos su propósito y deseo, ni satisface que digan palabras santas y buenas, porque ya está respondido a esto, que tanto son las supersticiones más peligrosas cuanto con palabras más santas se hacen.

Gerson in Astrologia theologizata propone xxj in commento et allegat Augu

De aquí parece también la vana superstición de algunos eclesiásticos, que se ponen revestidos o con estolas para coger los granos del helecho, que dicen que en la noche de San Juan florecen y viene a granar; y cercan con cruces el espacio donde hay algunos helechos, y hacen cerimonias y leen Evangelios y otras oraciones, para que el demonio no estorbe al coger los granos; todo lo cual es público engaño del demonio, porque no hay tales granos, y que los hobiese el demonio no tiene necesidad dellos, ni se le daría nada porque los cogiesen, cuanto más que los efectos a que se ordenan y para que se cogen aquellos granos (según la fabulosa opinión de los vanos) más hacen en su servicio del demonio que de Dios; y por esto los que en aquello se ponen merecen ser bien castigados como supersticiosos. E los granos que ellos hallan el mesmo demonio los derrama en aquel espacio cercado, y sobre los manteles que para ellos los tienen tendidos, porque crean que son de helecho, y para aquellos efectos que ellos imaginan, y porque no dejen de hacer aquellas cerimonias, y andar en aquellas vanidades en tiempo tan santo.

xxvj.q.v. Non liceat

NOTAS

1 Castañega presenta aquí al segundo de los grandes agentes aculturizadores de los siglos XVI y XVII en Europa Occidental: el médico. De la misma manera que en el

capítulo III, el franciscano afirmaba «cosa de brujería parece el Sacramento de la Extremaunción», aquí sostiene que algunas medicinas «que mandan los médicos parecen supersticiones o liviandades». Queda por tanto al descubierto el caracter arbitrario de la delimitación de un campo de lo supersticioso: es el sacerdote y el médico los que determinan que ciertas prácticas morfológicamente muy similares, pasen a integrar el grupo de las supersticiones o el conjunto de las prácticas lícitas (Ver Fabián CAMPAGNE: *Convergencia y aculturación en la España...*, cap.I).
Por otra parte la explicación dada por Castañega para justificar los exóticos remedios propuestos por muchos médicos, demuestra que la «teoría del placebo» jugaba un papel importante en la medicina de aquellos tiempos.

2 La curación de enfermedades y dolencias constituye uno de los objetivos más extendidos de las prácticas mágicas de los sectores populares.
A manera de hipótesis puede afirmarse que una de las razones de la persistente minusvaloración social de la figura del médico en la Edad Media y la modernidad temprana es la inexistencia de un monopolio del saber curativo (reconocido mayoritariamente por la población) a manos de la medicina profesional y académica. Esto se debe a la variedad extremadamente amplia de formas de cura alternativas a las que la población, del noble al campesino, podían recurrir para sanar sus dolencias. A diferencia del médico, cuyo fracaso siempre podía atribuírse a su incapacidad personal o a la de la ciencia médica en general, los malos resultados obtenidos en la utilización de prácticas mágicas eran interpretados de manera diferente. O bien se suponía que no se habían cumplido los pasos rigurosamente estipulados en los conjuros utilizados, con lo cual no se obtenían unos resultados que en si eran mecánicamente esperables en caso de cumplirse con todas las etapas pautadas; o bien se pensaba que los poderes mágicos o las fuerzas espirituales a las cuales se recurría se negaban, por algún motivo desconocido, a cumplir con lo que se les demandaba. Si el médico no lograba curar, se desistía de recurrir a sus servicios o a los de algún otro profesional; si un santo se negaba a curar, se colocaba boca abajo su estatua y se dirigían las plegarias a otros santos menos renuentes.
Varias son las razones por las que la práctica médico-profesional no gozaba del mencionado monopolio del saber curativo; pueden señalarse tres importantes: la extendida costumbre de la automedicación, el elevado número de santuarios considerados milagrosos, y la enorme variedad de profesionales populares dedicados a la cura de enfermedades de hombres y animales. En la España del siglo XVI se hallan abundantes ejemplos de estos tres grupos de prácticas curativas alternativas.
Un documento como las *Relaciones Topográficas* son un claro testimonio de la enorme fe depositada en santuarios y reliquias. Contaban por ejemplo pobladores de Velada (Toledo):

«...se tiene mucha devoción con la imagen de Nuestra Señora Santa María de Gracia, que esta en la dicha ermita por haber sanado en la dicha su caso algunos

enfermos coxos habiendo venido a esta enfermos y yendo sanos, dexando en la dicha ermita las muletas y baculos con que andaban».

(Carmelo VIÑAS-Ramón PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Reino de Toledo (3a.parte).* Madrid, CSIC, 1963, p.672).

Es difícil encontrar población alguna de las mencionadas en las *Relaciones* que no incluya algún relato con similares características. La literatura antisupersticiosa de Ciruelo y Castañega, en cambio, no hace sino menciones aisladas a la veneración de santos y reliquias. Dice el franciscano en el capítulo XV que «los hombres algunas veces piden del aceite de la lámpara que arde delante de la imagen de tal santo, o del Santísimo Sacramento (...) deseando remediar sus pasiones y enfermedades».
Respecto de la extendida costumbre de la automedicación, el *Tratado de Reprobación* de Pedro Ciruelo recomienda una extensa lista de remedios caseros a los que recurrir en caso de no poder consultar a un médico:

«...y los pobres aun que la sepan no pueden auer las medicinas, especialmente si moran lexos de las ciudades, y villas donde suelen estar los sabios medicos. Por esto quiero aquí poner los remedios naturales de algunas medicinas para las inficiones ponçoñozas de mordedura de can rabioso, de picadura de alacrán, de lagarto, de culebra, de biuora, y de otro cualquier animal venenoso. Y estos remedios seran de cosas que facilmente (...) las pueden también auer los pobres...»

(Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban...*, pp.160-161).

Tan extendida estaba la tendencia a la automedicación que muchos médicos como Chirino, de la corte de Juan II de Castilla, advierte que al menos, si fuese necesaria la ingestión de medicinas sin haber consultado al profesional, «las tomades commo aquj vieredes que comiençan & non fagades lo de tras adelante nin lo de delante atras saluo en cosas que poco montan» (María Estela GONZALEZ DE FAUVE y col.: «Medicina científica, automedicación y curanderismo en la Castilla de los siglos XV y XVI», en *III Congreso Argentino de Hispanistas. España en América y América en España. Actas II.* Buenos Aires, 19-23 de mayo de 1992, p.595).
Junto con la automedicación y los santuarios y reliquias milagrosas, la existencia de una gran cantidad de profesionales alternativos del arte de curar perjudicaba el prestigio y la imagen de la medicina académica.
En el capítulo XII Castañega ya ha hablado de uno de estos especialistas empíricos, los saludadores. El capítulo XVI lo dedicará por su parte a las nóminas, una de las prácticas más recomendadas por estos personajes. Existía también, sin embargo,

otro especialista popular al que Castañega no presta la debida atención: el ensalmador; en este caso la cura se realiza mediante la sola recitación de palabras, aunque en algunos casos el ensalmador también agregaba ciertas medicinas sobre las heridas. Si la especialidad del saludador era la rabia, en el caso de los ensalmadores se trata de las llagas y apostemas de todo tipo. Al respecto sostiene Pedro Ciruelo en su manual antisupersticioso:

«Y algunos que presumen de sanar los enfermos con solas palabras sin medicinas naturales. Y estos son los ensalmadores (...) y son ciertas palabras que ellos en tantos dias, y a tales horas dizen sobre la herida, o llaga, o apostema, y con aquellas dizen que sanaran a cualquiera que los llamare, por muy grande o peligrosa que sea la herida o llaga (...) otros juntamente con las palabras ponen algunas otras cosas sobre la herida o llaga...».

(Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban...*, p.110).

En el Lazarillo de Tormes aparece una ensalmadora al final del tratado segundo, para curar a Lázaro del fuerte golpe que le propinara en la cabeza su amo, el clérigo avaro:

«A cabo de tres días yo torné en mi sentido e vime echado en mis pajas, la cabeza toda emplastada y llena de aceites y unguentos (...). A esta hora entró una vieja que ensalmaba e los vecinos. Y comiénzanme a quitar trapos de la cabeza y curar el garrotazo».

(*La vida de Lazarillo de Tormes.* Buenos Aires, Kapeluz, 1967, p.84).

La relación entre estos médicos empíricos y el resto de la sociedad de su época es harto ambigua. Hay algunas afecciones que los médicos profesionales abandonan a los empíricos, tales como las dolencias urológicas y afecciones oculares (Luis SANCHEZ GRANJEL: *La medicina española renacentista.* Ediciones Universidad de Salamanca, 1980, p.134). Varias pragmáticas reales, desde los Reyes Católicos a Felipe II, regulan sus actividades sin prohibirlas (ver los documentos compilados por R. MUÑOZ GARRIDO y C. MUÑIZ FERNANDEZ: *Fuentes legales de la medicina española (siglos XIII-XIX).* Salamanca, 1969, pp.13-52); de hecho se encontraban muchos empíricos en la propia Corte, y los notables del reino preferían sus servicios a los de los médicos diplomados (Luis SANCHEZ GRANJEL: La medicina...,p.141). En caso de litigios entre profesionales y empíricos las ciudades y sus concejos fallaban muchas veces a favor de éstos últimos (*Ibid.*, p.135). Algunos municipios contrataban los servicios de estos especialistas: en Madrid, en 1486, se requirió los servicios de un saludador que se sumó a los que habitualmente prestaba la ensalmadora de la villa, que por ello gozaba de exención de pechos (María Estela

GONZALEZ DE FAUVE: «Dos enfoques en el arte de curar: medicina científica y creencias populares (España siglos XIV-XVI)». Ponencia presentada en el Coloquio Internacional «Creer y curar». Granada, febrero de 1994, inédito). En Paredes de Nava, a fines del siglo XV, el concejo contrató a un saludador, cuando una inusual cantidad de perros rabiosos pusieron en peligro al ganado de la localidad (Juan Carlos MARTIN CEA: *El mundo rural castellano a fines de la Edad media. El ejemplo de Paredes de Nava en el siglo XV*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991, p.395). Más aún, un médico profesional como Andrés Laguna se hizo atender, en alguna circunstancia, por uno de estos especialistas populares (María Estela GONZALEZ DE FAUVE y col.: «Medicina científica...», p.591).

CAPITULO XVI



DE LAS NÓMINAS Y RELIQUIAS

NO SUPERSTICIOSAS, NI SOSPECHOSAS



Mandan algunas veces, por más seguridad, quitar las nóminas hechas de personas religiosas y devotas, y que no tienen salvo palabras santas y claras del Evangelio, y no son con otras señales salvo la cruz;[1] y estas tales nóminas bien se pueden traer por devoción, sin guardar cerimonia alguna, así como por razón del tiempo o del día, o de la hora, o en tal pergamino virgen escritas, o con tal hilo colgadas, o semejantes supersticiones; y más si en la nómina se pone que quien la trajere no morirá en agua, ni en fuego, ni en parto, ni en armas, y semejantes palabras; o si hay en ellas algunas figuras, salvo la cruz, o algunas palabras fuera de las que se usan en la Iglesia, muy claras en la escritura y sentencia, no habiendo alguna cosa destas, que en sí traen sospecha. No están vedadas las nóminas que por devoción se traen y de presumir es piadosamente que Dios mirará a su devoción, y le socorrerá en sus necesidades.[2] Lo cual no haría, salvo el demonio, si confiase en aquellas condiciones, palabras y figuras supersticiosas y sospechosas que en algunas nóminas se suelen poner.

Thomas secunda secunde q. xcvj arti iiij.

Ninguno debe traer por reliquias cosas no conocidas, y que no están autorizadas por los perlados y gobernadores de la Iglesia, porque no den honra a quien no la merece, ni confundan reliquias verdaderas con las falsas, porque acontecería traer y honrar algunos huesos de algún ahorcado o asno, como si fuesen de algún martir o santo.[3]

De reliquiis et veneratione sanctorum ca.ij.

No es malo usar el agua del lavatorio del cáliz, o donde algunas reliquias se han lavado, para beber o derramar sobre algunos ganados enfermos; porque sin superstición alguna, por su devoción, los hombres alguna vez piden del aceite de la lámpara que arde delante la imagen de tal santo, o del Sacratísimo Sacramento, y el lavatorio de las llagas de la imagen de San Francisco, no para usar mal dello, salvo para recebirlo y usar dello con mucha devoción, deseando remediar sus pasiones y enfermedades, o de sus ganados; y como dice Gerson, de creer es que si el demonio suele responder a sus invocaciones y supersticiones, mucho mejor acuden Dios y sus angeles a estas sanctas invocaciones, porque mucho merecen la fe recta, devoción no fingida e intención santa de los devotos y simples.

Gerson in Astrologia theologizata propone xxj in commento

NOTAS

1 Las nóminas son una de las prácticas populares más extendidas de las relativas a la curación de enfermedades (Sobre la medicina popular ver nota 2 del capítulo anterior). Costumbre extendida a lo largo de toda España, se utilizaban también en la Inglaterra del siglo XVI, según K.Thomas: «Tanto era la eficacia mecánica atribuída a oraciones de este tipo que a veces no eran pronunciadas en voz alta, sino tan sólo escritas en un pedazo de papel y colgadas en el cuello del paciente. James Sykes de Guiseley, por ejemplo, confesó en 1590 curar caballos escribiendo oraciones en papel y colgándolas de sus crines» (Keith THOMAS: *Religion and the decline...*, p.212. La traducción del inglés es mía). Estas cédulas eran también parte esencial de la medicina de los moriscos peninsulares (Julio CARO BAROJA: *Los moriscos en el reino de Granada*. Madrid, Itsmo, 1976, p.127).
Pedro Ciruelo describe a las nóminas con precisión:

> «...son unas cédulas en que estan escritos algunos nombres, dellos buenos, dellos malos. Y no solamente nombres: mas aun oraciones algunas. Y estas cedulas suelen traer colgadas del cuello, algunos vanos hombres y mugeres, para sanar de las calenturas, fiebres, tercianas o quartanas (...) no solamente en los hombres, mas también en las bestias, arboles y viñas. Y también las ponen a las mugeres que estan de parto, a los que tienen mal de boca, o almorranas (...) Hay tantas maneras de nominas como diximos de los ensalmos, porque ansi como los ensalmos son palabras dichas por la boca, ansi las nominas son palabras escritas en la cedula...».
>
> (Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban...*, p.122).

Las infinitas formas que podían adquirir las prácticas populares se ejemplifican con claridad en el caso de las nóminas. Ciruelo percibe la existencia de una amplia variedad:

«con solas palabras»	. verdaderas y buenas. . falsas y malas.
con «cosas que se ponen sobre la herida»	. buenas medicinas. . cosas vanas.

La combinación de estas cuatro formas entre sí multiplica aún las posibilidades con que se contaba a la hora de recurrir a las nóminas. Pedro Ciruelo las considera una superstición más grave que los ensalmos:

> «...el hecho de las nominas es mas peligroso para las conciencias que el de los ensalmos, porque en ellas se hallan mas vanidades que en ellos. Porque algunos dizen que las nominas han de estar escritas en pergamino virgen, o en papel de tal y tal confecion. Otros dizen que ha de estar embuelta en cendal, o en seda, de tal o tal color. Otros dizen que ha de estar cosida con (...) hilo de tal o tal suerte. Otros que la han de traer colgada al cuello en collar de tal, o tal manera. Otros dizen que la nomina no se ha de abrir ni leer, porque luego pierde la virtud y no aprouecha. Hay algunos que en las medicinas y cosas que ponen (...) hazen mucha mencion de los numeros y figuras de aquellas cosas para que aprouechen, conuiene a saber que miran si las cosas que ponen son pares o nones, si son redondas, o tienen esquina...».
>
> (*Ibid.*, p.123).

En 1915, se pudo recoger de boca de los vaqueiros de alzada asturianos la siguiente costumbre, que reafirma la interminable gama de nóminas: colgaban al cuello de las reses una nómina o «dómina», según ellos, consistente en una pequeña bolsa cuadrada, a modo de filacteria, en la que encerraban una cabeza de culebra cortada de reptil vivo, o bien una mezcla de añil, hinojo y sándalo (Elviro MARTINEZ: *Brujería asturiana*..., p.119).

2 Desde el título del presente capítulo se pone de manifiesto que Castañega utiliza aquí otro mecanismo de aculturación (ya hemos hablado de la «satanización» -ver n.2 al capítulo I- y de la «naturalización» -ver n.2 al capítulo XII) al cual podemos denominar «reemplazo».

Se trata de una de las prácticas más características de la aculturación: el reemplazo de una costumbre por otra nueva de características similares y con objetivos equivalentes a la anterior; desde una perspectiva funcionalista, se trataría de cubrir el vacío cultural producto de la erradicación de mitos o ritos que cumplían un papel importante en la vida cotidiana de los pueblos sometidos a la aculturación.

El reemplazo constituyó un mecanismo privilegiado en la etapa evangelizadora de la Iglesia en los siglos de la Antiguedad Tardía y la Edad Media temprana. La jerarquía eclesiástica era consciente de la necesidad de evangelizar con cuidado por temor a las reacciones del pueblo pagano: había costumbres que no se podían erradicar por ser esenciales a la estructura social. Los britanos, por ejemplo, solían inmolar a sus divinidades gran número de bueyes, cuya carne consumían en alegres banquetes servidos en cabañas construídas con ramas; se trataba de una ceremonia a la que no se podía renunciar abruptamente según comprendió Gregorio Magno, quien decidió tolerar la costumbre pragmáticamente: y los britanos siguieron construyendo en las mismas áreas sagradas de antaño o junto a las iglesias, cabañas de ramaje, consumiendo en banquetes nocturnos la carne de los bueyes sacrificados (Oronzo GIORDANO: *La cultura popular en la Alta Edad*..., pp.234-235).

La prudencia era una directriz oficial de la Iglesia; el papa Gregorio Magno, en efecto, se lo había recomendado abiertamente al arzobispo de Canterbury: es preciso destruír los ídolos, pero, a continuación, «que se bendiga el agua, que se rocíen esos mismos templos, que se construyan en ellos altares, que se depositen allí reliquias» (Jean Claude SCHMITT: *Historia de la superstición*..., p.38). A principios del siglo X el arzobispo de Reims responde a una consulta del arzobispo de Ruán sobre la manera de convertir a los normandos paganos: «Cuando se quiere alcanzar la cima de una montaña, no hay que escalar directamente, sino seguir caminos sinuosos» (Ibid., p.39). El mecanismo del reemplazo podía convertirse en un arte, según el clásico relato de Gregorio de Tours:

> «En el territorio de los gábalos (...) había un monte llamada Helarius con un gran lago. En determinadas fechas, una muchedumbre de campesinos se dirigía a aquel lugar, como para realizar libaciones en dicho lago, y arrojaban a sus aguas telas y paños destinados a la confección de vestiduras (...) Todos los años sucedía lo mismo y el pueblo ignorante permanecía en el error. Había transcurrido mucho tiempo cuando un sacerdote de la ciudad de Javols, tras acceder al episcopado (...) por inspiración divina construyó a orillas del lago una basílica en honor de san Hilario de Poitiers y colocó allí sus reliquias; (...) los hombres profundamente emocionados, se convirtieron, y abandonando el lago llevaron a la basílica todo lo que acostumbraban arrojar a él».
>
> (Citado por *ibid.*, pp.34-35).

La literatura antisupersticiosa del siglo XVI hace un uso frecuente de este mecanismo aculturizador. Así para Pedro Ciruelo, por ejemplo, las nóminas (ver nota anterior) son ilícitas cuando en ellas se encuentran escritas oraciones desconocidas, frases y palabras ininteligibles, o bien cuando se exigen ciertas condiciones para que la nómina cumpla su efecto (prohibición de ser leídas, utilización de materiales, collares o colores específicos...). En lugar de esta costumbre, Ciruelo propone la siguiente:

> «Que sy ay en el mundo algun ensalmo y alguna nomina licita, y que sin pecado se puede traer, es esta que yo aqui escriuo IESUS CHRISTUS MARIA VIRGO MATER DEI. KYRIE ELEYSON. CHRISTE ELEYSON. KYRIE ELEYSON. PATER NOSTER. AUE MARIA CREDO IN DEUM, que se escriuan todos enteros hasta el cabo (...) seria grande liuandad y señal de poca Fe en los Christianos si dexadas estas buscassen en otras palabras ygnotas, barbaras, ni aun mas santas (...)»
>
> (Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban*..., p.133).

Para curar la rabia, Ciruelo propone también reemplazar la consulta a los saludadores (ver n.1 al capítulo XII) por los rezos a diversas santas:

> «En este mal de la rauia comunmente se dize que tienen especial gracia santa Cathalina y Santa Quiteria, y enconmendandose a ellas con Missas, ofrendas, limosnas, y oraciones deuotas, muchas personas han sanado de la rauia».
>
> (*Ibid.*, p.156).

3 En el caso de las reliquias, el mecanismo de aculturación (ver nota anterior) utilizado es la «moderación».

Se trata de uno de los mecanismos más característicos de los usados por el catolicismo. Pretende conservar ciertas prácticas populares eliminando sus excesos

más visibles. Es esta una diferencia notable con las iglesias protestantes, que eliminan sin contemplaciones las costumbres del pueblo.

Si bien la Iglesia se reservó desde sus inicios el derecho de transmitir un caracter sagrado a personas, objetos, lugares y tiempos, pronto surgen formas de lo sagrado que la institución eclesiástica no pudo controlar en su totalidad, la denominada paraliturgia popular (cfr.Jean Claude SCHMITT: «La noción de lo sagrado y su aplicación en la historia del cristianismo occidental», en *Temas Medievales* n.3, Buenos Aires, 1993, pp.74 y 78). Se trata de un problema de gran importancia, por cuanto el culto a los santos fue un instrumento original e inédito del cristianismo, irreductible a todo otro modelo antiguo-oriental. Peter Brown ha puesto de manifiesto la importancia del culto a los santos en el proceso de evangelización que el cristianismo llevó adelante en el campo europeo a partir de la Antiguedad Tardía: el progreso de la nueva religión era el progreso de la presencia de los santos, bajo la forma de una reliquia y un santuario (Peter BROWN: *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris, Editions du Cerf, 1984, pp.137-154).

Desde los primeros siglos del cristianismo aparecen santos a los que el pueblo venera al margen de la aprobación de la jerarquía eclesiástica, una de las actitudes populares que más irritaban a San Gregorio de Tours (*Ibid.*, p.157). En su biografía de San Martín de Tours, Sulpicio Severo alertaba sobre los cultos espontáneos: cerca de Tours se había venerado mucho tiempo la tumba de un mártir desconocido, que en realidad se trataba de un bandolero al que habían ejecutado por sus delitos (Jean Claude SCHMITT: *Historia de la superstición...*, p.65). Las apariciones de santos y de la Vírgen constituían otra típica expresión de la paraliturgia popular, siendo los hallazgos extraordinarios de estatuas o signos, su manifestación más frecuente (William CHRISTIAN Jr.: *Apariciones en Castilla y...*, pp.19-20).

En la Edad Media se conocen algunos casos extremos de paraliturgia popular como el de San Guinefort, el perro al cual suamo mató por equivocación, cuando acababa de salvar la vida de un pequeño niño a punto de ser atacado por una serpiente (Ver Jean Claude SCHMITT: *La herejía del Santo Lebrel*. Barcelona, Muchnick, 1984).

Un caso tan espectacular como el anterior se vivió en Granada, a fines del siglo XVI, con los famosos libros plúmbeos del Sacromonte; se trataba de un extraño conjunto de reliquias, planchas y libros de plomo, supuestamente pertenecientes a San Cecilio y once mártires más, hallados entre 1588 y 1595 en las afueras de la ciudad. Con el tiempo pudo demostrarse que se trataba de una falsificación realizada por un grupo de moriscos, pero hasta llegar a dicha conclusión los supuestos milagros proliferaron en Granada, y la ciudad entera se abocó a peregrinar y a plantar cruces en el Sacromonte (Ver Miguel José HAGERTY:*Los libros plúmbeos del Sacromonte*. Madrid, Editora Nacional, Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados, 1980, pp.13-33; Vicente DE LA FUENTE: *Historia eclesiástica de España*, t.III, Barcelona, 1985, pp.251-254).

Las biografías de personas no canonizadas oficialmente fueron un género muy

común, en especial en el siglo XVII; al incluír relatos de milagros incitaban a la veneración popular de dichos santos no reconocidos por la Iglesia (cfr. Julio CARO BAROJA: *Las formas complejas de la vida religiosa*. Madrid, Sarpe, 1985, pp.100-102). Más serios son los casos en los que el supuesto santo es canonizado en vida por el pueblo: la madre Luisa, del monasterio de Santa Clara de Carrión es venerada en la España de 1640 por nobles y plebeyos; cuando era trasladada hacia el convento-prisión que le había encomendado la Inquisición, el conde Benavente aprovechó para cortarle la mitad del velo con unas tijeras, pero los afortunados de la primera fila arrebataron la otra mitad que inmediatamente convirtieron en reliquias (Carmelo LISON TOLOSANA: *Demonios y exorcismos en el Siglo de Oro*. Madrid, Akal, 1990, pp.65-66). Había circunstancias en las que las autoridades laicas y eclesiásticas se aprovechaban del fervor popular con fines políticos: así, durante la Guerra de las Dos Rosas, los York y los Lancaster favorecían la canonización popular de sus mártires, muertos en la lucha contra el bando adversario (cfr.J.W.McKENNA: «Popular canonization as political propaganda: the cult of archbishop Scrope», en *Speculum*, v.XLV, n.4, Cambridge (Massachusets), octubre 1970, pp.608-623).

No sólo el pueblo recurría a la protección sobrenatural: Huizinga describe en su *Otoño de la Edad Media* la fetichista obsesión de Luis XI de Francia por coleccionar todo tipo de reliquias (*ob.cit.*, Madrid, Alianza, 1981, p.263). Dos siglos más tarde la corte del anciano Felipe IV de España presenciaba la siguiente escena narrada por el Duque de Maura: «En la cámara de la reina durante el parto se encontraban en considerable profusión, urnas, escaparates y reclinatorios llenos de imágenes de santos, rosarios y reliquias, pilas de agua bendita, y otros objetos sagrados (...). Veíanse allí además algunas famosas reliquias, entre ellas el báculo de Santo Domingo de Silos y la cinta de San Juan de Ortega» (Gabriel MAURA GOMAZO: *Carlos II* y su corte, t.1, Madrid, 1911, p.33).

Pocas veces la liturgia cristiana se rodeaba de tanta solemnidad como cuando trataba de alguna u otra manera con las reliquias de los santos (Cfr.José María MADURELL MARIMON: «Notas dispersas sobre el culto a las reliquias de algunos patronos», en *Analecta Sacra Tarraconensia*, v.31, 1er.sem., Barcelona, 1958, pp.27-30). Pocas veces se llegaba también a semejantes excesos, como los narrados satíricamente por Boccaccio en el *Decamerón* (su Fray Cipolla hacía pasar una pluma de loro por una pluma del angel Gabriel, o presentaba unos carbones como extraídos de la parrilla del mártir San Lorenzo). La realidad, sin embargo, no siempre era superada por la ficción: en la Inglaterra de 1591, un disidente de la ciudad de Oxford afirmaba poseer una cierta cantidad de la sangre de Cristo; los interesados debían pagar veinte libras la gota (Keith THOMAS: *Religion and the decline...*, p.34). «Besamos los pañuelos sucios de los santos y nos olvidamos de sus escrituras», afirmaba Erasmo indignado (Johan HUIZINGA: *Erasmo*. Buenos Aires, Emecé, 1976, p.109).

En el siglo XVI el objeto principal de los mecanismos de moderación continuarán siendo, por lo tanto, el culto a los santos y las reliquias. La Iglesia libraba un combate en dos frentes: contra el protestantismo, que rechazaba el culto a los santos y contra

los excesos de la hagiografía popular. El P.Pedro Gil, autor de una vida de los santos catalanes, afirmaba a comienzos del siglo XVII:

> «...aixi es offensa gran y deshonor en alguna manera dels sants y dany dels christians, escriurer ab historia aprocrifa y falsa o duptosa o mal fundada las vidas dels sants (...) Y los historiadors que en historias dels sants, per affeccio o pietat indiscreta, escriuen las coss duptosas per certas, y fingen o atrribueyxen miracles, cometen gran peccat y gran sacrilegi y fan mes dany a la Iglesia Santa del que pensen, per dobnar occasio als heretges de burlarse de las historias dels sants (...).»

> (citado por Angel FABREGA GRAU: «El P.Pedro Gil y sus colección de vidas de santos», en *Analecta Sacra Tarraconensia*, v.31, 1er.sem., Barcelona, 1958, p.12).

Mientras que Castañega utiliza plenamente el mecanismo de la «moderación», Pedro Ciruelo adopta respecto de las reliquias una postura más extrema, que lo acerca en este punto concreto a la posición erasmiana; sus insinuaciones, al mismo tiempo que son un llamado a la moderación, echan dudas sobre la utilidad de la costumbre de venerar reliquias:

> «Esta sexta regla de las nominas vale tambien para las reliquias de los santos que algunos traen consigo: porque de cierto seria cosa mas deuota (...), que pusiessen las reliquias en las Iglesias o en lugares honestos (...) Y esto digo por tres razones. La una es porque ya en este tiempo ay mucha duda y poca certidumbre de las reliquias de los santos, que muchas dellas no son verdaderas (...). La otra razón es porque ya que sean verdaderas reliquias, no es razón que ellas anden por aca en casas, y en otros lugares desonestos y profanos».

> (Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban...*, p.130).

Tampoco se hicieron esperar reacciones oficiales de la Iglesia contra los excesos del culto a reliquias y santos. El endurecimiento de los procedimientos de canonización por parte de la sede romana, convirtió al proceso de santificación en un largo trámite burocrático en el que ningún detalle se dejaba al azar; sirva como ejemplo el caso de San Olegario que, lejos de ser un santo popular, era venerado por la entera ciudad de Barcelona y contaba con un altar y un sepulcro en la propia catedral: sin embargo la canonización de San Olegario necesitó de todo el siglo XVII para ser aprobada por Roma (José RIUS SERRA: «Los procesos de canonización de San Olegario», en *Analecta Sacra Tarraconensia*, v.31, 1er.sem., Barcelona, 1958, pp.37-55).
La lucha contra la cultura de los sectores populares incluirá también el incremento del control sobre los ciclos festivos y litúrgicos locales, que aún dentro del marco

de la estricta ortodoxia significaban un excesivo margen de autonomía respecto de las autoridades eclesiásticas. *Las Relaciones Topográficas* advierten, una vez más, cómo cada pequeña aldea castellana contaba con una completa lista de festividades locales, que podía variar sustancialmente de la de otras localidades vecinas; así, en el caso de Velada (Toledo):

> «...esta villa tiene devoción de no comer carne la víspera de San Sebastían (...) ltem guardar devoción el día de San Bernardino por ser la advocación de la Iglesia de la dicha villa, y así mismo tienen devoción de guardar el día de San Roque».

> (Carmelo VIÑAS-Ramón PAZ: *Relaciones Topográficas...*, Toledo, 3a.parte, p.672)

En tanto que en Argamasilla de Alba (Ciudad Real):

> «...se guardan el día de San Sebastián y día de San Miguel de Mayo y el día de Santa Ana por voto y que las vísperas de los dichos días (...) no se come carne»

> (*Ibid.*, Ciudad Real, p.106).

Para explicar este fenómeno, William Christian Jr. acuñó el concepto de «religiosidad local», con el cual pretende reemplazar al de «cultura popular» (William CHRISTIAN Jr.: Religiosidad local en la *España de Felipe II*. Madrid, Nerea, 1991).
En los casos de estos ricos y variados ciclos festivos y religiosos locales, las formas de control por parte de la Iglesia consistieron en la traslación de reliquias al interior de las murallas de las ciudades episcopales, como un símbolo del control cultural de la ciudad sobre el campo (Cfr.Martín Gelaberto VILLAGRAN: «Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen», en *Historia Social*, Valencia, 1992, pp.5-15). También se intentó limitar la influencia de los cultos rurales a su ámbito propio, quitándoles poder de convocatoria fuera de su área local; así, por ejemplo, las constituciones sinodales de Calahorra de 1620 ordenan:

> «...que las procesiones se hagan de aquí en adelante a las Iglesias o ermitas que estuvieran tan cerca, que la procesión en todo el espacio pueda yr bien ordenada, y de donde puedan volver todos a comer a mediodía a su casa, y las procesiones de otra manera las prohibimos»

> (Citado por Julian CANTERA ORIVE: «Clavijo y los obispos de Calahorra y La Calzada», en *Berceo*, n.13, 1949, p.568).

CAPITULO XVII



QUE NO ES LÍCITO QUITAR

O DESHACER UNOS MALEFICIOS CON OTROS



Hablando aun como filósofo, cuanto más como teólogo católico, del mal, de su naturaleza, ningún bien se espera, aunque por caso accidental podría ser que alguna vez algún bien se siguiese, seyendo para ello ocasión algún mal precedente; así como algún homicida entre en religión y vive santamente, lo cual no hiciera si aquel homicidio no cometiera; y como fué la envidia de los hijos de Jacob contra su hermano Joseph, que lo vendieron a los ismaelitas, y fué ocasión que después fuese gobernador de todo el reino de Egipto, y remedio de todos ellos. Mas de su naturaleza nunca el mal se ordena para algún bien, ni su fin puede ser tal.

Genes.cap. xxxvij.

Bien decimos que Dios no permitiría los males, salvo porque dende cogen buenos frutos los buenos (allende de otras razones que para esto se ponen); porque a los buenos y escogidos de Dios, todas las cosas les suceden en bien, y se convierten en su provecho; mas esto no nace naturalmente del mal, sino de la bondad de Dios y de los buenos, que le imitan y remedan en esto, que de las espinas cogen muy suaves flores, y de las flores amargas sacan muy dulce miel;

Augusti.in Enchiridion Roma viij.

como por el contrario de la bondad de los buenos y virtuosos, los malos cogen mal fruto y materia de su perdición; así como de las virtudes y buenos ejemplos de Jesucristo, los judíos se escandalizaban y empeoraban. Math.xiij. Pues así parece que ninguno debe de hacer mal compensamiento, que dende se seguirá algún bien, porque, allende que Sant Pablo lo vieda, la razón natural nos lo muestra. Ad romanos iij.

De aquí se sigue que por remediar la salud corporal de alguna persona, ninguno debe hacer cosa que no sea lícita y honesta, y que no consiste en medicina y remedio natural y honesto; y, esto faltando, pueden usar por consejo de médico de experiencias naturales, como en el capítulo de las empericas está declarado. xxvj.q.ii.c. Quisine salvatore.et in ca.illud. Y todos los remedios naturales faltando, tengan recurso a Dios, y en El sólo confíen, sin otras invocaciones supersticiosas y observancias vanas de cerimonias. Mas han de notar que los remedios para remediar los maleficios o hechizos notorios de alguna persona, que claramente estuviese maleficiada o hechizada, no sólo han de ser lícitos, según el juicio común de los hombres, mas aun han de ser muy más libres, claros y quitos de toda sospecha que otros remedios que se ordenan y aplican para otras enfermedades y pasiones naturales; porque como en el maleficio tuvo parte el demonio, a pequeña señal de invocación o superstición, acudiría y respondería allí con efecto, y ternía parte en su cura y remedio, y entonces sería verdad que en virtud de Belcebú, príncipe de los demonios, echaría y quitaría el hechicero al demonio y sus maleficios, y también el mesmo demonio, que asistía en el maleficio de su voluntad, se apartaría por aquella invocación, por liviana que fuese, por contraer familiaridad con el conjurador o hechicero; y porque tome osadía y gana de se entremeter en semejantes negocios, viendo que tanto obran sus conjuros o hechizos. Por eso es necesaria que el remedio del maleficio no sea otro maleficio ni cosa que lo parezca, antes conviene que sea muy quito de toda sospecha, y no sólo de lo que es malo, mas aun de lo que no parece bien y es dudoso se aparten.

Que forma se debe de tener para quitar los maleficios, decirse ha en el capítulo de los conjuros lícitos.[1] j.Ad thesalo.v.

NOTAS

[1] La creencia en la existencia de hechiceras capaces de realizar maleficios conlleva necesariamente la creencia en otro especialista capaz de neutralizar el poder de la primera. Castañega intenta en el presente capítulo romper dicha dialéctica.

Los etnógrafos han descripto innumerable cantidad de ritos relacionados con brujería y hechicería en Africa, Oceanía y América: en todos los casos la creencia en un brujo implica la creencia en un contrabrujo. Tal vez el ejemplo más célebre sea el de E.E.Evans Pritchard y su estudio sobre los azande; a la maléfica figura del brujo se oponen los exorcistas, los oráculos y la hechicería o magia buena, prácticas todas encargadas directa o indirectamente de luchar contra la brujería (ver *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona, Anagrama, 1976, passim.).

Entre los araucanos, los chamanes se enfrentaban en una lucha eterna contra las brujas: dotados de un carácter totalmente benéfico, alejado de toda ambivalencia, constituyen la única protección contra los ataques de aquellas (Louis FARON: «Shamanism and Sorcery Among the Mapuche of Chile», en: R.MANNERS (ed.) *A process and pattern culture; essays in honour of Julian Steward*. Chicago, 1964, pp.123 y ss); entre los Lujere de Nueva Guinea, la misma persona que oficiaba de hechicero, podía actuar como chamán: brujo y contrabrujo son aquí la misma persona, cumpliendo uno u otro papel según las circunstancias (Willliam MITCHELL: «Sorcellerie chamanique sangumá chez les Lujere de cours supérieur de Sépik», en *Journal de la Societé des Océanistes*, 56-57, Paris, sept.-dic. 1977, pp.179-187); entre los Pilagá del Chaco Central cualquier individuo, y no tan sólo el chamán, puede identificar a través del sueño a las brujas: aquí todos pueden ser contrabrujos (Anatilde IDOYAGA MOLINA: «La bruja pilagá», en *Scripta Ethnologica*, n.V Parte 2, Buenos Aires, 1978-79, p.113).

Inspirada en el estudio de Evans Pritchard, la etnógrafa francesa Jeanne Favret-Saada estudió la brujería en el bocage normando en los tiempos actuales. Su conclusión es que la brujería debe ser entendida como un combate mortal sostenido por cuatro actores: el embrujado o víctima, el brujo, el denunciador, y finalmente el desembrujador o contrabrujo. Este último, al desembrujar a la víctima, se ve al mismo tiempo obligado a atacar, es decir, a embrujar al brujo con el cual se inició todo el proceso (cfr. Jeanne FAVRET-SAADA: *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard, 1977, tercera parte). Inspirada a su vez por Favret-Saada y Evans Pritchard, la antropóloga portuguesa Cristiana Bastos llegó a conclusiones similares estudiando la brujería en el Portugal actual («Bruxas e bruxos no nordeste algarvio. Algumas representaçoes da doença e da cura», en *Trabalhos de antropología e etnología*», v.XXV, fasc.2-4, 1985, pp.285-295).

Innumerables testimonios, y este capítulo del tratado de Castañega es uno de ellos, demuestran que similar dinámica existía en las prácticas hechiceriles en la Europa moderna. Robert Muchembled, en sus investigaciones sobre el norte de Francia y los Países Bajos españoles, llega a la conclusión de que el carácter fundamentalmente ambiguo de los curanderos y adivinos campesinos, provocaba que éstos fueran acusados de maleficios en sus aldeas y considerados contrabrujos benefactores por aquellos que vivían en otros pueblos: ningún hechicero era sanador en su tierra. Para descubrir a los autores de maleficios, los campesinos se dirigían a un adivino de una región cercana; este último, a su turno, debía sufrir por parte de sus vecinos acusaciones similares a aquellas que él realizaba contra sus colegas de otras tierras (Robert MUCHEMBLED: *La sorciére au village...*, pp.87-95).
Caro Baroja nos proporciona un ejemplo curioso: en la Puebla de Montalbán, cerca de Toledo, la propia contrabruja fue acusada de ser la causante del maleficio cuyo orígen debía supuestamente descubrir. Inés Alonso, la «Manjirona», descubre el origen de la misteriosa enfermedad de Juana Ruiz: un muñeco de plomo enterrado bajo la higuera de su jardín. La Manjirona rompe el muñeco y, según cuentan las actas del proceso inquisitorial, Juana Ruiz se sintió al momento extraordinariamente aliviada. Pero como respuesta a su eficacia, la «Manjirona» fue acusada de haber sido ella quien enterró el mencionado muñeco, lo cual le valió ser torturada y castigada duramente por la Inquisición toledana (Ver Julio CARO BAROJA: «Hechiceras del tiempo de Carlos V», en *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid, Itsmo, 1992, pp.16-18).

CAPITULO XVIII

DE LA DERISORIA E INOMINIOSA
EXCOMUNIÓN QUE CONTRA LAS CRIATURAS, SIN RAZÓN SE FULMINA



Al principio crió Dios al hombre, en tanta perfección que no sólo en su persona las potencias y sentidos inferiores obedecían a los superiores, como la sensualidad a la razón, mas aun todas las bestias y criaturas corporales le eran obedientes; y no sólo tenía superioridad sobre todas ellas por tener más excelente naturaleza, como agora, mas aun por razón de la entera subjeción y obediencia que todas ellas le tenían, en tanto que si en aquella justicia y perfeción perseverara, ni en el fuego lo quemara, ni en el aire le fatigara, ni el agua le ahogara, ni en la tierra hobiera ni naciera cosa que le lastimara o le diera pena, ni las bestias fieras le hicieren mal, y a su mandamiento estuvieran. Mas cuando pecó así se pervertió esta orden en señal y pena de la desobediencia que contra Dios cometió, que alzó cabeza la sensualidad contra la razón, y todas las bestias y criaturas corporales contra el hombre, de tal manera que después acá no le obedecen, como parece por experiencia, antes en su persona y bienes temporales en muchas y diversas maneras le ofenden. E aunque Cristo ordenó el Sacramento del Baptismo muy perfeto, con

que el pecado original (con la pena eterna a él debida) se quita, no quiso que se quitasen las penas corporales y temporales que por aquel pecado padecemos, ni obedecen más las criaturas irracionales a los batizados que a los infieles, que ningún Sacramento reciben; si no lo merece algún particular por otra santidad y gracia singular, que tiene de Dios, como se lee de los apóstoles y santos de la Iglesia primitiva, que para fundarla tales virtudes y señales mostraban. E después acá de algunos santos se lee que el fuego no los quemaba; otros que sobre las aguas andaban; otros que las bestias fieras a sus pies se humillaban; y así de otros semejantes casos maravillosos.

Agora que nos falta no sólo la primera perfección, mas aun los méritos personales (por los cuales muchas veces oye Dios a los hombres y los socorremos en sus necesidades) recorremos a las supersticiones y diobólicas[1] invocaciones, para que el demonio haga (permitiéndolo Dios como juez airado por nuestros pecados) lo que el mesmo Dios había de hacer, como padre piadoso, si no estoviésemos obstinados en ellos. Y así, en algunas partes acostumbran proceder contra la langosta, que destruye las penas por vía jurídica, poniendo procuradores de la una parte y la otra, y alegando de su derecho cada una de las partes ante algún juez eclesiástico,[2] que señalan para ello, para que proceda, y sentencie contra la parte que hallare que no tiene justicia. E así condena y promulga sentencia de excomunión contra la langosta, y fulmina todas las censuras contra ella; y realmente se ha hallado que se va de aquella tierra o comarca, o que del todo se muere. Y por este ejemplo en muchas partes y tierras han tentado y hecho lo semejante, todo lo cual es supersticioso y diabólico en mucha ofensa de Dios en injuria de la Santa Madre Iglesia Católica.[3]

Por lo cual acordé de declarar aquí brevemente la materia de la excomunión, cuanto a la sustancia y eficacia suya, según que los teólogos la consideran, dejando las particularidades prolijas que los canonistas ponen, porque

esta es una puerta principal por donde el demonio tiene entrada para tentar y engañar a los que por ella realmente la mesma Iglesia lanza y entrega su poder, como en la Iglesia primitiva hacían los apóstoles, y luego el demonio visiblemente los poseía y atormentaba. Para cuya declaración es de notar que en dos maneras se puede considerar la excomunión: en una manera, en cuanto a Dios; en otra manera, en cuanto a la Iglesia.

j.Corin.v.j. iad Timo. primo

xj.q.iij.Audi denique

Hablando en cuanto a Dios todo pecado mortal, y sólo él es excomunión, por cuanto por sólo el pecado mortal es apartado y alejado de Dios el pecador, perdiendo la gracia, mediante la cual estaba unido con El. Así lo dice Sant Juan: *El que está en caridad (que es la gracia) está en Dios y Dios en él.* Y en otra parte dijo Cristo: *El que está y permanece en mí y yo en él, éste trae mucho fruto.* Ni de otra manera está Dios en los justos más que en los pecadores, salvo por la gracia que los justos tienen, y los pecadores carecen della, y por esta falta que viene del pecado decimos que no está Dios en ellos, ni con ellos, antes lejos y muy aparte dellos. Como dijo Esaías: *Vuestros pecados os apartaron de Dios y escondió su cara de vosotros.* Y Cristo dijo: *El que no estuviere unido y ayuntado conmigo, será cortado y echado fuera como sarmiento y secarse ha.* E desta manera cualquier pecado mortal, por el cual solamente se pierde la gracia, es excomunión para con Dios, y esta es sobre que se fundan todas las excomuniones. Y llámase menor, porque aunque aparta de Dios y de los Sacramentos (los cuales ninguno que está en pecado mortal puede tractar o ejercitar sin añadir nuevo pecado), mas no aparta ni priva de los bienes temporales de la Iglesia, ni hace inhábile al hombre para los oficios, beneficios y dignidades della; ni de la conversación humana de los fieles, porque la Iglesia a los justos y pecadores acoge, figurada por la red evangélica, que buenos y malos peces prende.

j.Joan iv.

Joan xv.

Esaie lix

Joan xv

xi.q.iii Nolite

Math.xiij.

Hablando de la excomunión en cuanto a la Iglesia militante, la excomunión es censura o sentencia eclesiástica

por contumacia mortal, que priva al hombre de los bienes y favores públicos y generales de la Iglesia, y de la conversación humana de los católicos, pronunciada en forma debida; y esta se llama excomunión mayor. Para la intelligencia desta definición es de notar que la autoridad que tiene la Iglesia para excomulgar y pronunciar sentencia de excomunión mayor en el fuero exterior, se funda sobre aquella regla que Cristo puso y enseñó diciendo: *Si tu hermano pecare contra tí* (quiere decir), *si a tí sólo, no lo sabiendo otro, te ofendiere, o a la ofensa que cometiere tu sólo la sabes, en tal caso corrígelo de tí a él solo, y si con esto se emendare habrás ganado a tu hermano, guardando su honra y fama; y si no se corrigiere llamarás a uno o dos testigos y amonestarle has delante dellos, y si no los oyere, emendándose del pecado, decirlo has a la Iglesia* (esto es) *al perlado, y si no oyere a la Iglesia, obedeciendo sus preceptos y mandamientos, tenerle has como a étnico y publicano*. Quiere decir: no le tengas como antes por hermano, cuanto a la conversación y comunicación, como hacían los fariseos, que se tenían por observadores de la ley, y no comunicaban ni conversaban con los gentiles, que son los étnicos, ni con los publicanos.[4] Donde se funda la primera razón para que la excomunión se pueda promulgar; que primero se requiere desobediencia contumaz, verdadera, expresa o razonablemente interpretada y juzgada por tal, contra la Iglesia y sus mandamientos. De donde parece que cuando la persona está aparejada a estar por lo que la Iglesia le mandare, no puede caer sobre ella sentencia de excomunión, ni sobre otra criatura que no es capaz de la tal obediencia, como son las criaturas irracionales.

Math.xviiij.

Lo segundo, porque no dejó Cristo esta autoridad de excomulgar, salvo contra los hombres que son capaces de la gloria, lo cual parece no sólo de la regla sobredicha, mas aun de lo que añadió luego, diciendo: *En verdad os digo, todas las cosas que ligáredes o atáredes sobre la tierra, serán ligadas en el cielo, y todas las cosas que soltáredes o*

absolviéredes sobre la tierra, serán libres o absueltas en el cielo. Quiere decir: tal hermandad habrá entre la Iglesia militante y la Iglesia triunfante que todas las cosas que justamente y sin error ligárades y lanzáredes de la Iglesia militante, que reina en la tierra, serán ligadas y lanzadas de la triunfante, que es la gloria. Pues aquí no se entiende por todas las cosas, salvo el hombre donde se encierran, y para cuyo servicio fueron criadas todas las cosas, el cual sólo (de todas las cosas de la tierra) puede ser ligado y asuelto, lanzado y recebido en la Iglesia militante y en la triunfante, y así no se puede extender la excomunión, salvo contra los hombres que son capaces de gloria.

Lo tercero, porque la excomunión presupone unión y comunión; y así el que nunca fué unido con la Iglesia por la fé que se recibe y promete en el batismo, y no fué recebido a la comunión de los fieles, no puede ser excomulgado, esto es, echado de la unión y comunión; y así parece que sobre el infiel que nunca fue batizado ni recebido al gremio y unión de la Iglesia, no puede caer excomunión eclesiástica. La razón desto es, porque la excomunión se pone para apartar y señalar a los desobedientes y rebeldes a la Iglesia, de los otros que son obedientes a ella, y como los fieles de sí estén señalados y apartados de la obediencia y unión de la Iglesia, superflua y derrisoria sería la excomunión que contra ellos se pusiese; en señal desto no se nos niega la comunicación con los infieles, como con los excomulgados.

Lo cuarto, porque la excomunión no se promulga, salvo en pena del pecado mortal, que se comete por el traspasamiento y desobediencia contumaz de los preceptos y mandamientos de la Iglesia; y en algunos casos antes que se cometa la tal desobediencia está puesta la censura, por obviar al delicto e impidir la culpa con el temor de la pena; como es la sentencia que está puesta contra los que pusieren con ánimo dañado manos violentas en clérigo o persona religiosa, y contra los simoniáticos, y contra los usureros, y otros semejantes casos, que son de tal cualidad que para

Eadem q.ad mensam.

Nemo episcoporum.

impidir y estorbar (en cuanto a la Iglesia es posible) tiene puestas sentencias de excomunión mayor, para que *ipso facto* que aquellos casos cometieren, incurran en aquellas sentencias y censuras; y estas tales se llaman *a jure*, porque por los concilios y sínodos, que tienen autoridad de ordenar y establecer leyes, están puestas y promulgadas contra los que tales delitos cometieren, porque no los cometan.

xvij.q.iiij. Si quis suadente.

Otras veces, sobre casos que se ofrecen en la vida y conversación humana, procede el juez eclesiástico contra sus súbditos por via ordinaria o por comisión, con mandamientos expresos de obediencia, y por la transgresión dellos y desobediencia contumaz expresa o razonablemente interpretada. Por tal promulga censuras contra la parte rebelde y desobediente, y esta tal excomunión se llama a judice vel ab homine, porque emana de hombre y juez particular; y quienquiera que fuere el juez, aunque sea el Papa, su sentencia en caso particular no hace ley, y por eso se llama *ab homine vel a judice,* y no se llama *a jure* como la primera.

Cuanto a la eficacia que la excomunión tiene, es de notar que la excomunión mayor aparta y priva al hombre y hace inábile e incapaz, durante la excomunión, de los bienes de la Iglesia espirituales y temporales, y de la conversación humana de los fieles que son miembros della, así como en los actos públicosy generales, como en los ocultos y particulares; y a esta apartamiento y segregación, así de los oficios divinos como de la conversación humana de los fieles, principalmente, es obligado el mesmo excomulgado, y por consiguiente los otros fieles, de apartarse de él, luego después que fuere señaladamente denunciado por juez eclesiástico, que tuvo autoridad para ello, y no antes, salvo si alguno pusiere manos violentas en clérigo, cuando así es notorio el caso, cuanto al hecho e intención corrupta, que no lleva excusa ni color razonable, para se librar de la excomunión, que por ello incurrió en tal caso, aunque no sea denunciado se deben de apartar dél, y él dellos.

xi.q.iii.Sic apli. et in ce.exconicatos

Ad evitandum scandala

Mas es de notar que la excomunión no libra de la comunicación humana a los que eran obligados por la ley divina o natural al servicio o comunicación del excomulgado, y por esto son libres desta ley positiva su mujer, sus hijos, sus siervos y siervas, sus esclavos y esclavas, los rústicos servientes que labran sus heredades, y todos los otros servientes suyos, de cuya comunicación no se presume que recibirá el excomulgado favor para se ensorberbecer contra la Iglesia. Mas es de considerar que como la excomunión sea medicina para preservar de la enfermedad, como es la excomunión *a jure*, y para curar la enfermedad, como es la excomunión *a judice*, de aquí es que la excomunión a ninguno priva de las obras de misericordia y caridad, porque la medicina que se da para curar o preservar no debe de negar ni estorbar lo que favorece para cobrar la salud y así puede quien quiera comunicar con el excomulgado, haciéndole limosna si tiene necesidad, o dándole buen consejo; y así de las otras obras de caridad, que son para le atraer al conocimiento y obediencia de la Iglesia, revocándole de su error y pertinacia, y con tal intención y no con otra.

xj.q.iii. quaniam multos.

De sentencia excomunicationis libvj.capi cum medicinalis.

Todos los otros que después de la pública denunciación y notificación en particular y nombradamente no pusieron diferencia en su comunicación entre los excomulgados y los otros católicos a la Iglesia obedientes, y así comunican con los unos como con los otros, incurren en sentencia de excomunión menor. E la gravedad del pecado será según que más o menos mención y cuenta hicieren de la excomunión, porque si por desprecio de los prelados de la Iglesia y de la excomunión, acordándose della, comunícase con el excomulgado, ninguno y en ningún caso se excusaría de pecado mortal; mas si no dejase de comunicar cuando a caso se ofreciese (fuera de los oficios divinos) o por vergüenza o por complacimiento humano y graciosa afabilidad, siempre haciendo alguna diferencia en sus palabras dél a los otros que no son excomulgados, comúnmente es pecado venial. Donde parece que esta excomunión menor, que se incurre por

Eademq.q. predecessor.

Si quis.frater cumaliis

Sanctis quippe.

liviana comunicación con los excomulgados de excomunión mayor, aunque las más veces sea pecado venial, no por eso deja de privar de los Sacramentos de la Iglesia, porque la eficacia de la excomunión menor es que priva de los Sacramentos, de tal manera que el que incurrió en sentencia de excomunión menor, aun en caso que no pecó sino venialmente, si no se absuelve antes que reciba o administre algún Sacramento, peca, aunque valga lo que atentare; quiere decir que si absolviere sacra(men)talmente al que otramente pudiera absolver, será absuelto, y él pecará por ello gravemente; mas el que está ligado de excomunión mayor así está cortado del cuerpo de la Iglesia que ni él puede absolver a otro durante la excomunión sacramentalmente ni judicialmente, ni a él le pueden absolver sin que primero sea absuelto de la excomunión de aquél que tiene autoridad para ello, salvo en el artículo de la muerte. E los que comunican con estos tales excomulgados de excomunión menor, no incurren en alguna excomunión, ni en pecado, por razón de aquella comunicación, porque la excomunión no pasa en tercera persona.

De lo sobredicho se siguen algunas conclusiones para resolver y resumir la materia. La primera conclusión es que la excomunión, cuanto a Dios; que es el pecado mortal, es la que verdaderamente mata y aparta al hombre de Dios y de los bienes espirituales de la Iglesia; porque ninguna excomunión mayor mata de sí, ni impece, salvo que denuncia la muerte en que el ánima está; y así, aunque se llame o sea cuchillo de los perlados, no es para matar, salvo para señalar y denunciar la muerte, figurado en el cuchillo de Sant Pedro, que no mató, sino que cortó la oreja; esto es, que notifica y denuncia a los oídos del excomulgado y de los otros fieles la muerte espiritual del que es desobediente y rebelde a la Iglesia y a los prelados della. Y es cuchillo para cortar el miembro podrido del cuerpo sano, esto es, para apartar a los desobedientes de los obedientes a la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo, cuyos miembros son todos los obedientes, ni la desobedien-

Quomodo sacerdos

xxxiij q.ij. Inter hec.

cia se conoce en la vida presente, salvo cuando a los mandamientos de los perlados con contumacia resisten; y de aquella contumacia arguye la Iglesia el pecado mortal, por el cual merece sea señalado por cortado del cuerpo y apartado de los otros miembros, y por tal sea denunciado y publicado. Es también cuchillo como lanceta para herir y abrir la postema de la hinchazón, de la contumacia y soberbia del desobediente, para que sane humillándose y veniendo en conocimiento de su desobediencia.

Illud plane.

La segunda conclusión: la excomunión, en cuanto a Dios, sólo Dios la absuelve con su gracia, que infunde en el ánima del pecador contrito, y los sacerdotes como sus ministros mediante el Sacramento de la Penitencia.

La tercera conclusión: alguna vez acaece estar alguno absuelto, cuanto Dios, y en la gloria, por la contrición muy grande que en el artículo de la muerte tuvo, y está excomulgado cuanto a la Iglesia, porque no le consta de aquella contrición, y que le constase por conjecturas o por la confesión y absolución sacramental que en fin alcanzó, que son señales bastantes de la contrición, como otro sea el fuero de Dios y de la conciencia, y otro el fuero exterior de la Iglesia, siempre queda excomulgado y expelido y fuera de la Iglesia, cuanto al cuerpo y actor humanos exteriores, hasta que realmente sea absuelto en el fuero exterior, por aquél que le excomulgó o tiene autoridad para ello. Y por esto acaece alguna vez que después de muerto absuelven al que murió excomulgado sin la absolución exterior del juez, para que le entierren en sagrado, porque aunque está reconciliado con Dios en el ánima por la contricción y absolución sacramental, no está reconciliado con la Iglesia, cuanto a los actos humanos corporales, hasta que della haya absolución, porque así como lo lanzó y echó fuera, es necesario que lo torne a recebir, después que le constare que mostró señales de obediencia.

La cuarta conclusión: la pena del excomulgado, cuanto a la Iglesia, más es corporal que espiritual, porque la

Iglesia juzga lo que ve lo que por juicio humano puede alcanzar; y así no puede ejercitar o ejecutar su cuchillo, salvo en las cosas exteriores, por las cuales quiere notificar y dar a entender las cosas interiores; y así priva al excomulgado de la recepción corporal en los actos humanos y oficios divinos, en público y en secreto, generales y particulares, y de los bienes de la Iglesia temporales, como son oficios, beneficios y dignidades; y todas estas cosas son penas exteriores y corporales. Y por estas denota la privación interior de los bienes espirituales; aunque alguna vez falta este juicio por lo cual se pone.

La quinta conclusión: muchas veces acaece que es juzgado alguno justamente por excomulgado por la Iglesia, y él está unido en caridad con Dios, porque como la Iglesia proceda jurídicamente acaece engañarse, porque los testigos que deponen y recibe el juez no son siempre los cuatro evangelistas, ni hombres que no pueden mentir; y así faltarían de la verdad, y el juez eclesiástico, regiéndose por el proceso, justamente condenaría al inocente por culpado, y procedería contra él con censuras, y el condenado estaría en gracia y amor de Dios, inocente y sin culpa, y aquella tal sentencia razón es que sea guardada y tenida como si fuese justa, porque si procedió jurídicamente y no hubo otra falta, salvo la falsedad de los testigos, la cual el juez no pudo conocer, y, según algunos dotores y los modernos, aunque la conociera, justamente pudo sentenciar *secundum allegata et probata*, y condenar al inocente por los méritos del proceso; otramente toda la policía humana se turbaría y confundiría, y la justicia perdería, como de ninguna tengamos entera certidumbre de su justicia. Y por esto el inocente que así fuese justamente condenado, debe de trabajar y procurar por los mejores y más honestos remedios que pudiere, por se remediar y absolver, sin menospreciar la sentencia del juez que así procedió y lo condenó.

La sexta conclusión: alguna vez es condenado alguno por excomulgado, que no está ligado ni cuanto a Dios ni
Qui justus est. Non

cuanto a la Iglesia, así como cuando el juez no procedió jurídicamente y las causas por que promulgó la sentencia fuesen tan injustas que contienen en sí error intolerable, de tal manera que a cualquier hombre doto y virtuoso le pareciesen injustas y las juzgaría por tales, y el juez corrupto corruptamente sentenciase, en tal caso no se debe de temer su sentencia. E porque muchos hacen grande aparato con poca inteligencia de aquel texto: *Sentencia pastoris: justa vel injusta timenda est*, acordé de poner aquí su claro entendimiento, porque algunos textos después dél parecen entre sí contrarios.
debet.
Quid ob. est. Eadem q.sentencia pastoris.

Para lo cual es de notar que aquel texto no se puede extender a la sentencia que manifiestamente es justa y justamente pronunciada, porque aquella tal (como está dicho) es la propia sentencia, que se debe de temer, tener y guardar, como parece por la definición de la excomunión, fundada en la autoridad que Cristo dejó a la Iglesia, y no se dice aquella *justa vel injusta*, antes determinadamente se dice justa. Ni el texto se extiende a la sentencia que claramente es injusta e injustamente dada, como la que determina la sexta conclusión sobredicha, porque aquella tal no es de temer ni empece, como parece por otros capítulos de la mesma, q. y causa, ni aquella tal se dice, *justa vel injusta*, sino que absolutamente se dice *injusta*, pues resta que aquel texto se entiende por la sentencia dudosa, que ni claramente es justa ni claramente injusta, sino que es *justa vel injusta*, porque de cada parte hay pareceres de hombres discretos y virtuosos, como acaecería cuando el juez sentenciase después de la apellación, habría duda si aquella apellación era tal y tan legítima que bastase anular y deshacer la sentencia, porque pudo ser la apellación frívola o con malicia intimada, y otros semejantes defectos encerraría en sí que hobiese duda si ligaba la sentencia, o también si el juez no guardó la moderación que debía, o sentenció más aceleradamente que era razón, o semejantes defectos pudiera haber en el proceso de que habría duda entre dotos, si aquellos defetos eran
Ca.Nemo. contennat.
Cap.iustum.iudicium.
Cam.sum. mopere.

bastantes para anular y deshacer la sentencia, o si valía y tenía eficacia, no obstante aquellos defectos, en tal caso dudoso, se entiende.

Sentencia pastoris, justa vel injusta timenda est, porque en los actos morales y tocantes a la conciencia siempre se debe de tomar la parte mas segura, y así por más seguridad y cautela se debe de absolver aquél contra quien se dió tal sentencia, conforme a aquel dicho común de Sant Gregorio: *Bonarum mentium est ibi timere culpam ubi culpa non est.*[5] En otro lugar dice: *Ibo cognoscere culpam ubi culpa non est.*[6] Quiere decir cuando alguno de buena conciencia ha cometido algún caso, que no es tan claramente pecado, mas tiene duda si es pecado o no, en tal caso acúsase pecador, porque no yerre en ello por la duda que tiene, y otramente erraría no asegurando su conciencia. Lo contrario debe de juzgar para con sus prójimos, que a ninguno debe de condenar por pecador, salvo por caso que notoriamente pecado. E así de la excomunión a ninguno hemos de tener por excomulgado, si no estuviere notoriamente denunciado por tal, conforme a lo que arriba está declarado. Así mesmo, aunque la sentencia sea *justa vel injusta*, que es la dudosa (como está dicho) han de temer y tomar la parte más segura, cuanto a la eficacia suya, conforme a las reglas arriba puestas de la comunicación y conservación con los excomulgados.

De observatione ieiunoru. ca. Consilium destin.v.ca.

Allende de lo sobredicho, para mayor declaración desta materia digo que este texto: *sentencia pastoris, justa vel injusta timenda est*, se puede entender tomando cada parte por sí en esta manera: que el hombre debe de trabajar que no dé el juez contra él sentencia notoriamente justa, porque no quede fuera de la Iglesia en poder de Satanás, y fuera de la comunicación de los fieles, que aquí como éste es el último castigo de la Iglesia, así es éste el último mal que el cristiano puede en este mundo incurrir, y por esto ha de tener gran temor de caer en tal lazo; y así debe de trabajar por librarse de tal sentencia y por no caer en ella más que por la vida corporal.

Dis christianus Nihil sic debet.

También debe de procurar que no se dé contra él alguna sentencia de excomunión, aunque sea notoriamente injusta, así porque el juez no caya en tal error, como porque los simples no se escandalicen, lo cual hemos de evitar todas las veces que buenamente pudiéremos; y esto es temer la sentencia injusta del juez, como decimos que el temor de Dios nos hace apartar de las ofensas suyas, y nos hace trabajar por no le ofender; así trabajar por no escandalizar a los simples, que hasta saber la verdad ternían malos pensamientos contra él, como por excusar al juez de la culpa que cometería injustamente sentenciando. Se dice temer la sentencia notoriamente injusta, esto es, antes que sea dada y pronunciada; mas después no haga caso de la absolución, salvo procure sin escándalo y desobediencia de los perlados de informar con la verdad a los simples, y a los que no están bien informados del caso, porque no le tengan por excomulgado.

Si epus.

Illud plane

En otra manera se puede entender aquel texto de la sentencia dudosa, que se dá por razón de las causas porque se fulminan las censuras no son bastantes, aunque ningún punto falte en el proceso de lo que es necesario para justamente sentenciar, si las causas fuesen suficientes, así como cuando se dan las censuras por cosas temporales de poco valor; en tal caso podría venir la sentencia en duda, si sería justa o injusta, porque hay decretos que dicen que por tales cosas no se debe de promulgar sentencia de excomunión; mas porque la materia y cuantidad por la cual la sentencia se puede justamente promulgar no está limitada ni señalada, por esto aquella tal sentencia, que es dudosa si es justa o injusta, es razón que sea temida, y como si tuviese vigor y eficacia sea tenida y guardada, porque de lo contrario se seguiría mucho escándalo y turbación en la Iglesia y policía humana. Y este puede ser el verdadero sentido y entendimiento de aquel texto, aunque en cualquiera manera de las sobredichas se puede muy bien entender y salvar.

Pues de las cosas aquí breve y sucintamente puestas y declaradas de la excomunión y su eficacia, parece cuán

escandalosa e injuriosa sea a la Iglesia la excomunión fingida, que se fulmina contra la langosta, que destruye los panes, y contra otras semejantes criaturas sin razón, aplicando el último remedio que la Iglesia tiene para castigar y humillar a los cristianos soberbios desobedientes a ella, a los animales brutos y criaturas irracionales, y no es menos, si no que esto fué invención diabólica inspirada del demonio en los corazones de algunos malos cristianos o herejes, que por hacer burla de tan grande y excelente autoridad que Cristo dejó a la Iglesia, hicieron tales procesos, y promulgaron y fulminaron tales censuras y sentencias, aunque puede ser que después por su ejemplo lo hayan hecho otros por simpleza o ignorancia necia. Mas el eclesiástico que se pone por juez en tal proceso y ordena tal sentencia, y fulmina tales censuras, no se puede excusar por la culpa gravísima que en ello comete, porque por razón de su estado y oficio es obligado a saber cómo tal proceso no es católico, y que es en grave ofensa de Dios e injuria de la Santa Madre Iglesia, y escándalo de otros simples, que por su ejemplo harían otro tanto, y escarnio de las llaves que Cristo dejó a la Iglesia. Por lo cual los semejantes, en especial los eclesiásticos que en estas cosas se entremeten, merecen ser muy reciamente castigados por sus obispos y perlados. Engáñanse con el provecho que hallan en ello, porque como obedeciendo a la excomunión, luego se va la langosta o desaparece, o como desobediente, se muere; y por esta experiencia arguyen que la excomunión no sólo aprovecha y tiene virtud contra los hombres, mas aun contra los semejantes animales. A esto digo que no es tan malo haberlo hecho, como porfiar que es bien hecho, o afirmar que tal virtud y eficacia tiene la excomunión, porque lo primero es sentir mal o poco de la fé, mas lo segundo sería formal herejía, por razón de la afirmación con pertinacia y porfía. Porende, ninguno diga, y menos porfíe, que la excomunión se puede extender, salvo contra los batizados y una vez con la Iglesia unidos, porque no sea el segundo error peor que el primero. E aunque en muchos

lugares está arriba dicho como el demonio puede obrar obras maravillosas, para las cuales la virtud de los hombres ni de todas las criaturas corporales no basta, y que tanto son las supersticiones más sospechosas y peligrosas, cuanto más veces se sigue el efecto, o se alcanza lo que se pide por ellas. Para mayor declaración y confirmación desto, porné algunas razones para persuadir como esto sea verdad. E toman para ello este fundamento, como en nuestras peticiones católicas y buenas y ordenadas de la Iglesia, muchas veces no somos oídos de Dios, antes, a nuestro parecer, las menos veces alcanzamos lo que pedimos por su justo juicio, a nosotros oculto.

Y entre las persuasiones, que para ello pongo, la primera es: no nos oye Dios o no responde a nuestra petición tan presto como deseamos, por probar y declarar nuestra virtud y paciencia, porque si permite males para probar y manifestar la bondad y virtud de la persona virtuosa, como fué en Job, mucho mejor nos negará los bienes que le pedimos, por la mesma razón; y así muchas veces no otorga los bienes que le piden cuando se los piden, porque se funden más en la humildad y más claro parezca su virtud y paciencia.

La segunda razón porque no responde Dios luego a la petición justa y católica, es porque nuestro deseo más se inflame y encienda, que, como dice San Augustín, difiere Dios de nos dar lo que pidimos, porque sepamos perseverar en lo que deseamos; porque, según Sant Gregorio dice, los deseos con la dilación se inflaman y crecen.

La tercera razón porque no responde Dios luego a lo que pedimos es porque en tiempo más congruo nos lo dé; así lo dice San Agustín. Algunas cosas, aunque no se nos niegan, no se nos conceden luego, porque nos las dé en tiempo más conveniente, como ordena el médico las medicinas para el enfermo.

La cuarta razón porque agora no somos oídos en nuestras peticiones católicas, es que no guardamos en ellas las condiciones que se requieren para que la oración sea oída,

que son circunstancias necesarias para la perfecta oración, así como que sea con mucha humildad, porque la oración del humilde sube al Cielo; que sea con mucho fervor, porque Cristo a los tibios, aborrece; e que sea con perseverancia, sin desfallecer, porque los que perseveran alcanzan lo que piden, y solamente pidan las cosas que pertenecen y favorecen para la salvación del ánima, porque, si de las cosas espirituales tenemos entero y principal cuidado, de las cosas temporales y corporales asegurados nos tiene que no nos olvidará. E como en nuestras oraciones pocas veces concurren todas estas circunstancias y condiciones, así pocas veces somos oídos y socorridos en nuestras necesidades, y de aquí se suelen señalar las razones siguientes.

La quinta razón, porque pocas veces somos oídos, es porque las más veces pedimos lo que no nos conviene, y El sabe mejor lo que nos cumple. Así dijo Cristo a los dos hermanos Santiago y Sant Juan: *No sabéis lo que pedís.*

La sexta razón, perentoria en estos tiempos, es porque no tenemos virtudes ni méritos para que seamos oídos, y nos otorgue lo que le pedimos. Asi lo dice por Esaías: *Aunque multipliquéis vuestras oraciones no os oiré, porque vuestras manos llenas están de sangre*, conviene saber de pecados.

Por estas razones, e por otras, que por quitar prolijidad dejo de poner, no nos oye Dios, quiero decir que no responde a nuestras invocaciones y peticiones católicas, cuando y como nosotros pedimos, y como tengo dicho y declarado, las menos veces pensamos que somos oídos, y aun cuando nos oye, como las mercedes suyas sean más espirituales que temporales y corporales, en silencio y sin sentir vienen; y cuando son corporales, como es la salud del cuerpo, y temporales como es el acrecentamiento de la hacienda, así las hace como si viniesen por curso natural, cuando no fuese notorio miraglo. Pues bien se arguye, y claramente parece, que cuando son supersticiones y cosas sospechosas, e invocaciones no acostumbradas en la iglesia,

alcanzamos ligeramente lo que pedimos de las cosas que parecen y se sienten corporales y temporales, fuera de todo curso natural, aquello no viene de la mano piadosa de Dios, salvo del demonio, permitiéndolo Dios por los pecados de los que en aquellas supersticiones se ponen, como arriba en el capítulo tercero está declarado; porque el demonio, como no mira las circunstancias virtuosas que se requieren para que la oración e invocación tenga eficacia, ni es médico que guarda las reglas que a nuestra flaqueza y enfermedad convienen, siempre responde con la obra y efecto de lo que le piden cuando le llaman, si tiene para ello licencia; y, como muchas veces está dicho, no se la niega Dios, a petición de los mesmos que al demonio (aunque sea pacto oculto) se encomiendan, que muchas cosas niega Dios con misericordia que concede con ira. De donde parece claramente, que tanto son más sospechosas y peligrosas las invocaciones supersticiosas y no católicas, y que en la Iglesia no se usan, cuanto más veces y más ligeramente conocen que alcanzan por ellas lo que desean y piden. Pues ninguno se ciegue con el provecho que al ojo vee, que muy mayor es el daño que no siente; y así el demonio hace huir la langosta, o la mata, y lo mesmo de las otras criaturas irracionales, y por ventura son demonios en figura de aquellos animales, porque éste ligeramente lo puede hacer y lo hace, por hacer burla de la autoridad que Cristo dejó a la Iglesia, y por tener engañados a los que entienden en aquellos procesos y censuras, por hacerles perder la fe verdadera de la autoridad de la Iglesia, poniendo en su lugar una creencia falsa y herética, que es creer que la excomunión se extiende y tiene virtud contra las criaturas sin razón.

NOTAS

1 La edición de Bibliófilos Españoles transcribe «diabólicas», corrigiendo al original de 1529 que decía «diobólicas». Preferimos conservar la palabra utilizada en la edición príncipe pese a tratarse evidentemente de un error tipográfico.

2 No es la primera vez que Castañega insinúa que muchos cléricos comparten y participan en las prácticas y ceremonias populares consideradas supersticiosas (ver la dedicatoria de Castañega al Obispo y la provisión de dicho prelado).
Se trata de un hecho que refleja el peculiar caracter bifronte de la cultura del siglo XVI europeo: mientras que las élites inician una campaña de aculturación y lucha contra la cultura de los sectores populares de una intensidad y profundidad inéditas (ver nota 1 a la Provisión del Obispo), al mismo tiempo comparten con aquellos muchas creencias y una similar estructura mental sustentada en el pensamiento mágico. Dicha oscilación entre el racionalismo y la credulidad, dialéctica que percibimos a lo largo de todo el tratado de Castañega, es una característica de la literatura antisupersticiosa del quinientos europeo.(Cfr.Fabián A.CAMPAGNE: *Convergencia y aculturación...*, capítulo I, conclusión y apéndice).

3 La literatura antisupersticiosa permite acceder también, amén de las formas de la medicina popular vista en los capítulos anteriores, al extenso conjunto de prácticas campesinas tendientes a combatir todo aquello que pudiera hacer peligrar los sembrados: el granizo y la langosta eran tal vez los enemigos mas temidos.
Al igual que Castañega, Pedro Ciruelo cuenta en su tratado antisupersticioso que las autoridades locales participaban de estos ritos (ver también el capítulo XIX del presente tratado):

> «...el conjurador se hace juez, y delante de su audiencia comparecen dos procuradores, el uno por parte del pueblo (...) el otro pone el vicario del Obispo, o la justicia del Rey por parte de la langosta, o la oruga, o el pulgón».
>
> (Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban...*, p. 210).

En la localidad de Paredes de Navas en 1425 se solicitó, para ahuyentar las orugas de las viñas, la presencia de Pedro García de Revilla, abad de una extraña cofradía, al que pagaron cincuenta maravedíes, «por cargo que tenía de espantar el coco de las vinnas» (Juan Carlos Martín CEA: *El mundo rural...*, p.394).

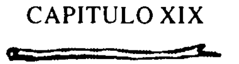
4 La utilización de citas bíblicas en castellano, particularmente abundantes en el presente capítulo, plantea el problema de si Castañega realizaba él mismo las traducciones o si utilizaba alguna versión en español de la Biblia anterior a 1529. Los indicios resultan contradictorios. La necesidad que siente Castañega de aclarar que el término «étnicos», en la cita del capítulo dieciocho del *Evangelio de San Mateo*, debe entenderse como sinónimo de «gentiles», permitiría inferir que él no está realizando la traducción. Pero por otra parte una cita del libro del profeta Isaías realizada en este mismo capítulo XVIII siembra nuevas dudas, por cuanto, como veremos a continuación, las pocas versiones españoles de libros bíblicos existentes antes de 1529 incluían tan sólo los Evangelios y las Epístolas del Nuevo Testamento, siendo el *Libro de Job* el único texto veterotestamentario que contaba con traduccion castellana (ver infra.). En este caso debe haber sido Castañega el que tradujo dicho versículo de Isaías. En cualquiera de los casos, sólo la confrontación entre las citas realizadas por Castañega y las mencionadas ediciones permitiría determinar con precisión la utilización por parte del franciscano de una traducción castellana del Nuevo Testamento.
Según el *Catálogo Histórico de Biblias* publicado por la *British and Foreign Bible Society*, las Biblias o selecciones de libros bíblicos traducidos al castellano antes de 1529 son los siguientes:
- 1490: *Evangelios Litúrgicos (Liturgical Gospels)*, editada por Antonio de Centenera, en Zamora: La traducción fue realizada por Juan López, un dominico. El libro incluye en realidad una porción de las lecturas del calendario litúrgico, aquellas que van desde Adviento hasta la Pasión del Señor.
- 1502: *Armonía de los Evangelios (Harmony of the Gospels)*, editada en Alcalá de Henares, y traducida por el franciscano Ambrosio de Montesino de la *Vita Christi*, compilación en latín realizada por Ludolphus de Saxonia.
- 1506: edición de las *Epístolas y Evangelios Litúrgicos* (Liturgical Epistles and Gospels), impresa en Sevilla.
- 1512: Epistolas y Evangelios Litúrgicos, impresos en Toledo, traducción revisada preparada por Ambrosio de Montesino.
- Una versión del libro de Job es incluída en un trabajo titulado *Las Morales de Sant Gregorio*, traducido por Alonso Alvarez, en Toledo, en 1514, de la cual una edición en folio fue impresa en Sevilla en 1527.

(cfr.*Historical Catalogue* v.II cont. British and Foreign Bible Society, s/f)

5 «De las buenas mentes es temer la culpa allí donde no la hay».

6 «Iré a conocer la culpa donde ella no está».

CAPITULO XIX



DE LOS CONJURADORES

E CONJUROS SUPERSTICIOSOS DE LAS NUBES Y TEMPESTADES



Los conjuradores y conjuros de las nubes y tempestades son tan públicos en el reino, que, por maravilla, hay pueblo de labradores donde no tengan el salario señalado, y una garita puesta en el campanario, o en algún lugar muy público y alto, para el conjurador, porque esté más cerca de las nubes y demonios.[1] Anda este error tan desvergonzado que se ofrecen a guardar el término de la piedra de aquel año, y toman porfía y apuestan sobre ello con otros conjuradores comarcanos (y estos tales, muchas veces, son los curas de los lugares) y al tiempo de los conjuros dicen y lóanse que juegan con la nube como con una pelota, sobre quién a quién se la echará en su término; y algunos, que presumen de más sabios, hacen cercos y entran en ellos, y dicen que se ven en tanta priesa con los demonios que les echan el zapato de pie, para que con él se despidan; y salen del cerco muy fatigados, y lóanse de muy esforzados, y señalan términos dentro de los cuales quieren que se extiendan y valgan sus conjuros, procurando de echar la nube fuera de su término, y que caya en el de su vecino, o en tal lugar y parte señalada.[2]

Todo lo cual, cuánto sea vano, malo, supersticioso y diabólico, cualquiera que recto juicio tenga lo puede conocer. Las locuras, simplezas y necedades que dicen son para reir, y aun para reñir. Afirman que cuando descarga la nube con sus conjuros, convierten la piedra en agua. Si fuesen filósofos naturales sabrían cómo la piedra, que ellos temen, primero es agua y después se congela en piedra, como dice el Filósofo *per antiparistasim*, que quiere decir fortificación por la propincuidad de su contrario.[3] Y es desta manera que por el grande calor del aire propincuo encógese y fortifícase la frialdad del agua, que cae como huyendo de su contrario, en tanta manera que se congelan las gotas del agua, que descienden y se endurecen y se hacen piedra en muy poco espacio de tiempo, y cuasi súbitamente; y, según el Filósofo y la más común opinión, esto se hace comunmente acá bajo en la infima región del aire que es caliente, y cerca de la tierra. En señal desto suele apedrear en los días muy destemplados de calor, y después de medio día, cuando más arde el sol, andando muy baja la nube negra, de que apedrea cerca de la tierra; y cuando algunas veces caen las piedras mezcladas juntamente con gruesas gotas de agua, es señal que no basta el calor para congelar, en la manera sobredicha, todas las gotas en piedras. Mas si alguna vez apedrea de noche, aquella piedra se congeló en la media región del aire, no en la manera sobredicha, salvo por la mucha frialdad de aquella región, según la manera de decir que tiene Alberto Magno; y aquella piedra será menor y más redonda, porque desciende de alto; mas la que acá bajo se congela, es mayor e no tan redonda, porque de donde se congela al suelo hay poco para tomar figura tan redonda con el movimiento, perdiendo algo de su cuantidad; mas donde quiera que se congele en piedra, primero el vapor se convierte en agua, y después aquella agua se congela y se convierte en piedra; e los conjuradores piensan que la piedra con sus conjuros convierten en agua. Bastaría que rogasen a Dios que el agua que cae no se tornase en piedra, que es menor maravilla, sin que trabajen de tornar

xx.q.v. Non oportet in capi.Quicumque sacerdotum. Phus. j metheororum

la piedra en agua, que en tan poco espacio es más dificultoso y mayor maravilla, en especial, en el mesmo aire donde se congela.

Para estas cosas tienen unos conjuros supersticiosos compuestos de algunos ignorantes repetidores (y por excelencia los tienen, si están escriptos en pergamino virgen) en que están muchas partes del *Canon de la Misa*, y las palabras sacramentales; porque piensan que como con aquellas palabras convierten el pan en cuerpo de Jesucristo, y el vino en su sangre, así con aquellas palabras consagran la nube, y la piedra convierten en agua.[4] Ensartan sin orden y sin concierto multitud de palabras, y dicen, haciendo los signos, como amenazando la nube: *per ipsum crucem, et cum ipso cruce, et in ipso cruce. Si ergo me queritis sinite hos abire, titulus triumphalis, miserere nobis.*[5] E añaden con una confusión babilónica: *Eli, eli, la mazabathani, agla, aglata tetragrammaton, adonay, agios, o theos, ischiros, athanatos, eloim*, y cuantos nombres hebráicos y griegos e incógnitos pueden hallar, como si enlos vocablos que no entienden se encerrasen mayores secretos y misterios, y toviesen más virtud;[6] o como si Dios fuese de la condición de los hombres, que siempre son más benívolos y liberales a los que en tierras extrañas en su lengua natural les hablan; o como el tornadizo, que cuando judío se llamaba Jacob, y cuando cristiano le llama Diego; y aunque el nombre sea uno mesmo en diversas lenguas, siempre ha más placer que le llamen Jacob que Diego. Yo conocí una tornadiza que echaba bendiciones a los que la llamaban Rahel, y no había placer cuando la llamaban Isabel; y esto piensan de Dios los que buscan tales nombres para llamarle en sus necesidades.

NOTAS

1 Una de las supersticiones agrícolas más difundidas era la creencia en los conjuradores de nublados. Pueden encontrarse referencias a costumbres similares en los textos

de los obispos evangelizadores de la Alta Edad Media, como Agobardo de Lyon (Jean Claude SCHMITT: *Historia de la superstición...*, p.59).
Estos conjuradores tenían un carácter benéfico aunque su status era ambiguo, pues al mismo tiempo que ayudaban a una comunidad alejando la tormenta, podían realizar un gran perjuicio en aquellas regiones en las que decidieran descargar la tempestad (ver nota siguiente). Pedro Ciruelo se refiere a los conjuradores de nublados de la siguiente manera:

«Mas los nigromanticos hazen creer a la simple gente que los diablos engendran el nublado, el granizo y el pedrisco, y a toda la tempestad de truenos, relampagos y rayos, y que en aquellas nuues vienen los diablos, y que es menester conjurarlos para echarlos de sobre la ciudad y lugar, y de sus terminos. Pues para este caso ellos han ordenado ciertos conjuros y dizen que con ellos (...) les haran echar el granizo, y piedra a otro cabo, donde ellos quisiesen».

(Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban...*, p.195).

En relación con este tema, estaba muy extendida la costumbre de hacer tañer las campanas de la Iglesia cada vez que una aldea veía aproximarse una tormenta: existía la creencia de que el sonido del metal bendecido ahuyentaría a los demonios que empujaban las nubes. Keith Thomas encuentra una costumbre similar en Inglaterra (*Religion and the decline...*, p.34). El ejemplo de la población de Paredes de Navas, a fines del siglo XV, aporta nuevas pruebas: además del tañido de campanas de rutina, los sacristanes tenían la siguiente obligación:

«si el dia fuere rrebierto de nubes deberan tocar las campanas ininterrumpidamente, repartiendose entonces las obligaciones por turnos semanales».

(citado por Juan Carlos Marin CEA: *El mundo rural...*, p.394).

Pedro Ciruelo propone mantener esta costumbre, pero por causas naturales:

«En este caso de la tempestad de nublados el remedio natural es, que se hagan mayores estruendos y mouimientos que pudieren en el ayre, conuiene a saber, que hagan tañer en torno, y a soga las mayores campanas que hay en las torres de las Iglesias, y las que más rezio sonido hagan en el aire (...) desparzese y calientase algo el ayre y ansi la nuue se disuelue»,

(Pedro CIRUELO: *Tratado el qual se reprueban...*, p.199).

La costumbre de dirigir conjuros para alejar peligros no era tan sólo utilizada contra animales o contra las tormentas. En la región alpina, los habitantes de la aldea de Chatelard construyeron una capilla para exorcizar el avance del glaciar de Bois, que finalmente terminaría destruyendo el pueblo; otras poblaciones alpinas mandaron



Brujas provocando una tormenta. Ilustración para el tratado *De lamiis et phitonicis mulieribus*, de Ulrich Molitor (1489).
Biblioteca Nacional de Paris.

delegaciones al Papa, a comienzos del siglo XVII, rogándole exorcizara a los glaciares (Emanuel LE ROY LADURIE: *Historia del clima desde el año mil*. México, FCE, 1993, p.20 y texto imágen 2).
Los conjuros en nombre de Dios y los santos eran también dirigidos contra las enfermedades, a las que se insultaba y ordenaba abandonasen el cuerpo de la persona afectada; tal es el caso de un conjuro del siglo XIV contra la gota, que comenzaba diciendo:

«In nomine patris et filii, et Spiritus Sancti. Amen. Dios primeramente / grita grita nata malidicta Santa Maria te maldixo / Sant pedro te contradixo conjuro vos / Setuaginta gute per santos angelos pero santos / arciangelos per santos apostolos pero santos martires per/ ...».

(Citado por Ricardo CIERVIDE: «Un conjuro terapéutico medieval para curar la gota», en *Asclepio*, v.XXVI-XXVII, 1974-75, p.586).

El nutrido conjunto de oraciones populares que José Manuel Feito recogió entre 1956-1957 en la zona asturiana de Somiedo refleja la persistencia de las oraciones-conjuro, como aquellas dirigidas contra una serpiente que ha mordido a un hombre, contra ciertas enfermedades, contra las tormentas, o contra un águila que rapta a un cordero o a una gallina; valga el ejemplo de este último caso:

«Aguila bendita
que en el cielo estás escrita
con papel y agua bendita
deja lo que llevas
que no es ni tuyo ni mio
es de Dios que lo crió».

(José Manuel FEITO: «Devocionario popular (Zona de Somiedo)», en *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.137, enero-junio 1991, p.16).

2 Similar acusación era realizada contra las brujas. A la jóven Françouneto, considerada como bruja por el resto de la aldea, se la acusa de acrecentar sus propias fuerzas o riquezas, y las de su linaje, precisamente cuando disminuyen las de los demás. Ambos procesos son correlativos, dice Le Roy Ladurie, vasos comunicantes. Cuando las cosechas de los demás quedan asoladas, las de la bruja Franc,ouneto insultan con su opulencia las miserias de la gente (*La bruja de Jasmin*..., p.27).

3 Castañega ensaya aquí otro ejemplo del mecanismo de aculturación que hemos denominado «naturalización» (ver n.2 al capítulo XII).

4 Nuevamente el pueblo percibe y exagera cierta semejanza formal entre la magia y la religión, peculiarmente en el momento de la misa (ver nota 5 al capítulo III).

5 La utilización de palabras en lenguajes considerados exóticos, o en algunos casos palabras carente de todo sentido, era una constante en los conjuros de la magia popular. El manual de Wolfsthurn, un libro del siglo XV para la administración del gobierno y del hogar procedente del castillo del mismo nombre en el Tirol, compilado por un anónimo administrador de la propiedad, no sólo recomienda plegarias cristianas; en cierto momento aconseja copiar las letras P.N.B.C.P.X.A.O.P.I.L., seguidas de la forma latina de «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Para la posesión demoníaca, el libro recomienda que un sacerdote recite a la oreja de una persona afectada la siguiente mezcla de latín, griego alterado y jeringoza:

«Amara Tonta Tyra oist hos firabis ficaliri Elypolis starras poly polyque lique linarras buccabor vel barton uel Titram celi massis Metumbor o priczoni Jordan Ciriacus Valentinus»

(citado por Richard KIEKCHEFER: *La magia en la Edad*..., p.12).

Pero la utilización de lenguas poco comunes no atraía solamente a la magia popular. También la élite intelectual y la alta magia podían verse seducidas por dicha posibilidad. Giovanni Pico della Mirándola, defensor de una versión de la magia hermética asociada con la cábala judía, sostiene en una de sus novecientas tesis:

«Nulla nomina ut significatiua, & in quantum nomina sunt, singula & per se sumpta, in Magico opere uirtutem habere possunt, nisi sint Hebraica, uel inde proxime deriuata»

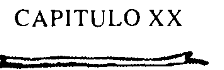
(Ningún nombre significativo, en cuanto nombre singular y en sí mismo expresado, posee virtud para el obrar mágico, si no es hebreo o de la lengua hebrea derivado)

(citado por Frances YATES: *Giordano Bruno y la*..., pa.112).

Pedro Ciruelo, que en 1538 escribe una *Quaestio Decima Hebraica. De Cabala Judeorum* condenando a la cábala, sostiene que no puede admitirse que los nombres divinos utilizados por los cabalistas tengan ninguna virtud. A diferencia de Pico, Ciruelo argumenta que sólo los nombres de los sacramentos tienen virtud sobrenatural, puesto que el lenguaje es invención humana (Franc,ois SECRET: «Pedro Ciruelo: critique de la kabbale et de son usage par les chrétiens», en *Sefarad*, Madrid-Barcelona, Fasc.I, 1959, pp.48 y ss.).

6 «por esta cruz, con ella y en ella. Si por lo tanto me buscáis dejad que éstos desaparezcan, título triunfal, ten piedad de nosotros».

CAPITULO XX



DE LOS CONJURADORES
E CONJUROS SUPERSTICIOSOS DE LOS ENDEMONIADOS



Hay otros conjuradores singulares para conjurar a los endemoniados, y aun algunas veces son los mesmos sobredichos, y tienen para esto otras maneras diabólicas. Hacen unos cercos en tierra con ciertas señales y letras dentro repetidas en cierta manera, y hacen al endemoniado hincar las rodillas dentro de aquel cerco; y luego le dice el conjurador ciertas palabras, pierden el sentido, y viene a hacer gestos espantosos y gritar muy reciamente, e decir palabras desvariadas e muchas veces en infamia de los presentes. Conjúrale que diga quién está dentro (testigo soy de vista desto que digo)[1] respóndele que está en aquel cuerpo por príncipe y capitán tal demonio llamado Satanas o Beelcebut, etc., con tantos; y algunas veces dice que están allí con él tales e tantas ánimas de tales hombres que morieron, y señala cuáles, y habla en su nombre dellos, representando sus personas; y si morieron en campo o en batalla, piden que les den a beber como fatigados de sed, y si fueron ahogados en la mar hacen gestos como si echasen agua por la boca, y si morieron de enfermedad habla como enfermo, e otros semejantes engaños pasan. Hácenles

sahumerios crueles, ponenle manojos de ruda en las narices, y danle bofetadas e otros tormentos. En todo lo cual los semejantes conjuradores bien se muestran ministros y servidores del demonio y engañados por él:[2] lo primero, porque, dado que Cristo e los Apóstoles a muchos endemoniados sanasen, sacando y echando a los demonios de sus cuerpos, no se halla qué ánimas de hombres muertos estuviesen en los cuerpos humanos, ni esto consienten los teólogos ni los buenos y católicos filósofos. E por esto no deben de afirmar ni tener por verdad, antes por error, que tales ánimas estén o anden en pena, atormentando a los hombres vivos, entrando en sus cuerpos, como estos engañados del demonio lo presumen y piensan. Lo segundo, el cerco que hacen con aquellas figuras y letras es cosa de superstición e invocación expresa del demonio; e no es mucho que donde primero no era endemoniado, salvo por alguna pasión del celebro o del corazón alterado, responda el demonio a su invocación e llamamiento tan expreso; y esto parece muy claro, porque entre tanto viene la persona, que dicen que está endemoniada, en su seso y reposo, y no dice sino que está enferma y que le dicen que tiene espíritus;[3] y después de puesta dentro del cerco, y comenzando el conjuro, luego se altera y pierde el sentido, donde parece la obra diabólica del cerco y del conjuro. Lo tercero, los tormentos que dan al cuerpo no los siente el demonio, mas como él no entra en los cuerpos humanos (permitiéndolo Dios) salvo por atormentarlos, estos ministros suyos en esto le sirven, que atormentan el cuerpo como él lo desea, y quéjase porque le dan tanta pena, porque le hagan más mal. Lo cuarto, pídenle cuenta y razón como si hablasen con el ánima de hulano, o con el mesmo y afinado, en qué estado está, si está en el Infierno o en el Purgatorio, y si le puede socorrer con algunos beneficios, y semejantes razones y pláticas pasan, todo lo cual es supersticioso y diabólico, y manifiesto engaño del demonio. Lo quinto, señálanle día de su salida, y toma el demonio plazo de cuándo saldrá él y cuantos están con él, y dejarán libre la posada; y todas las veces que los conjuran, hacen muestra que salen uno a uno y se van, mas con licencia para se volver al mesmo cuerpo hasta tal día; y esta licencia toman del mesmo conjurador, y él se la da como su ministro y familiar por vía del partido, y dice que lo hace por mejor sanar y asegurar de allí adelante al paciente, porque no sería tan firme la seguridad ni la santidad, si primero no sacase aquellos partidos, y no tomase del demonio señal para ello, la cual da y echa por la boca. Todo lo cual es pacto expreso diabólico, y solos los mesmos que son engañados, o los muy simples e ignorantes, no conocerán todo esto ser supersticiosos, y familiaridad e pacto expreso del demonio.

NOTAS

1 Ver nota 2 al capítulo IV.

2 El exorcismo popular era uno de los abusos que con más frecuencia la Iglesia oficial debía enfrentar y combatir; al mismo tiempo era una usurpación de las prerrogativas del clero. Pedro Ciruelo, que al igual que Castañega dedica un capítulo entero al tema, sostiene con énfasis que:

> «...nuestro Señor Iesu Christo dio potestad y poder espiritual a sus sacerdotes de la Iglesia Christiana sobre todos los diablos, para que en su nombre los conjuren (...) Y por ende los puros legos no la tienen de comun ley de Dios o de la Iglesia (...). Deste principio claramente se sigue, que cuando algun puro lego, aunque sea de prima corona, y no de grados, se muestra por sacador de espiritus malos de los hombres endemoniados, y usa este oficio publicamente, ay grande sospecha del, que deue ser nigromantico hechizero».
>
> (Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se repruevan...*, pp.173 y 174).

No obstante, la Iglesia oficialmente realizaba exorcismos de gran espectacularidad, lo que sin dudas contribuía a sostener entre el pueblo la creencia en la eficacia de dicha práctica. El jesuita Fernando de Algaba narra el siguiente episodio:

> «La semana pasada fuí á decir misa á Nuestra Señora de Regla, y cuando salí al altar, oí que en la Iglesia decía alto una mujer: 'Este es el ministro, el ministro,

¿no le conocéis?. El ministro es, ¡Oh! maldito seas tú,ministro, que tanto me persigues con tus ahorcados', y yo no sabía que era aquello, y cuando bajé a la grada para el introito, vide que era una endemoniada, que está en esta ciudad: y en el discurso de la misa todas las vecez que nombraba el nombre Santísimo de María se estremecía le endemoniada, formando juntamente con la voz á modo de gallo ronco estas sílabas: co-coroco. Al ofertorio dijo: ¡Oh! nunca consagres. En estas ocasiones y otras siguientes le decía el P.Rueda en latín que callase, para ver si se daba por entendido el demonio, y respondía: 'No quiero callar', en buen romance.
Acabada la misa le dije el evangelio de Loquente Jesu, y así que empecé la primera palabra dijo la endemoniada: 'Oh, el de la Madre de Dios es; co-corocó y al fin de él, así que empecé la oración de nuestro Santo Padre San Ignacio y San Javier, á la primera que dice: Deus qui glorificatus es, se estremeció la endemoniada y dijo: 'Oh, no me mientes á ese cojo maligno que me atormentó', y al nombrar a San Javier dijo: 'otro que tal, Javier, sí por ciertó'. Yo me alegré de decir misa en aquél Santuario, y tuve consuelo de ver que el demonio mostraba pena de las obras de Dios...a 29 de Abril de 1646".

(*Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús*. Madrid, 1861, vol.VI, p.287).

Las posesiones seguían en general un estándar cultural común: las posesas teatralizan con movimientos violentos y grotescos, y con voces distintas, la naturaleza y jerarquía de los espíritus que las poseen. Cuenta el padre Ribadaneyra, hagiógrafo de San Ignacio:

> «Espiritóse vna monja de cierta orden, y lleuaronla a vn Prelado de su orden, para que la conjurassel duró mucho tiempo esto y la muger comencó a hablar fingiendo con su boca vozes diferentes, con la vna, que la hazia mas delicada, fingia que era voz de Christo: Otra que era la del Demonio; y este formaua mas abultada: con esta voz hablaua el demonio cosas impias y abominables».
>
> (citado por Carmelo LISON TOLOSANA: *Demonios y exorcismo en el Siglo...*, p.107).

En algunos casos, no obstante, era el propio clero, y ya no los exorcistas populares, el que abusaba de su poder de expulsar demonios. Giovanni Levi ha estudiado el caso de Giovan Battista Chiesa, párroco de Santena, un pequeño pueblo del Piamonte, encarcelado en 1697 por haber practicado verdaderos exorcismos de masas. El éxito del cura estribaba en que relacionaba la expulsión de demonios con el curanderismo: los malos espíritus eran los que abrevian la vida de los hombres, los cuales en otros tiempos llegaban hasta la edad de cuatrocientos años, y en el presente vivían setenta como mucho. Para el P.Chiesa «la mayoría de las criaturas estaban oprimidas por los demonios, y de diez mil criaturas más de nueve mil lo estaban». Cuando se desplazaba de un pueblo a otro, el párroco de Santena era seguido por una multitud de lisiados, cojos y jorobados, con un carro cargado de muletas. La curia arzobispal de Turín se encargo de terminar con estos excesos (Giovanni LEVI: *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. Madrid, Nerea, 1990, cap.I).

La posesión diabólica se vio con frecuencia relacionada con otro tema diferente: la brujería. Se trata de dos formas de relación hombre-demonio inversas. Mientras que la posesa es una víctima, la bruja es una de las formas más acabadas de la criminalidad. No obstante, muchos de los más famosos juicios de brujería se iniciaron por jóvenes posesas que denunciaban a gritos a vecinos y conocidos, laicos o sacerdotes, acusándolos de haberles metido el demonio en sus cuerpos por medio de brujerías; tal es el caso del juicio de Urbano Grandier, en Loudun (Ver *La possession de Loudun*, presentée par Michel DE CERTEAU..., capítulos 3 y 7), o el célebre proceso de Salem, Massachussets, de 1692-1693 (Cfr.John Putnam DEMOS: *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England.* Oxford University Press, 1982, passim).
En el presente la creencia en la posesión y el exorcismo, reavivada por varias versiones cinematográficas del tema en la década de 1970, continúa presente. El santuario gallego de El Corpiño, estudiado por el antropólogo español Carmelo Lisón Tolosana, recibe en la actualidad miles de romeros. El siguiente es un testimonio tomado *in situ* por dicho investigador:

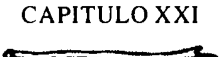
> «No son sólo enfermedades lo que tenemos; estas cosas no las curan los médicos... Son varias enfermedades y nervios... (y) demonios, (y) males, (y) espíritus. Decimos meigallo de todos los males producidos por el demonio o espíritus o por una persona que te quiere mal, por envidia, por espíritus de personas que no han purificado sus pecados... Se manifiesta por anormalidad, ataca a los nervios, al estómago, a la garganta... El médico no encuentra nada... Hay muchas razas de demonios, por eso las enfermedades son diferentes».
>
> (citado por Carmelo LISON TOLOSANA: *Endemoniados en Galicia hoy.* Madrid, Akal, 1990, p.145)

No siempre son necesarios prestigiosos santuarios medievales para convocar miles de fieles deseosos de verse librados de los demonios que los poseen. El miércoles 26 de octubre de 1994, un periodista del diario *Clarin* de Buenos Aires, presenció la siguiente escena en el barrio porteño de Colegiales, mientras realizaba una investigación sobre el Padre Pedro, de la Iglesia Ortodoxa Siriana: «Asistido por un muchacho forzudo, que con su remera blanca luce como un galán de gimnasio, Pedro enarbola su cruz de madera hacia su grey. Es toda gente en sufrimiento la que está allí, futuros deudos de enfermos terminales, personas más allá del ridículo. Por

paródica que sea la circunstancia, el dolor siempre infunde respeto. 'Me traen gente que está internada o con problemas emocionales -dice Pedro-. Y no bien ven la cruz, ya el demonio empieza a revelarse en los cuerpos'. De pronto una de las jóvenes presentes empieza a gritar. Es un alarido, la voz gutural de un humano en plena metamorfosis. Siempre acompañadas por la figura masculina de rigor, un novio, un hermano, como por un contagio de emociones una poseída exalta a otra, despertando al diablo ajeno. El forzudo asistente del padre la estira por los brazos, es un forcejeo brutal y primitivo. Una por una, el padre les agarra la cabeza, les sopla la frente, les da de beber, todo ello mientras la multitud reza un crescendo de Padrenuestros (...) La joven habla; dice sentirse mejor. Las poseídas se van apaciguando. El muchacho idiota que rugía y bostezaba dice que a pesar del exorcismo todavía no se siente bien. -Ya le he dicho, hijo, que lo suyo no es posesión. Es un problema médico, ¿me entiende?- grita el cura a través de la sala. La ceremonia ha terminado» (*Clarin*, 30-X-1994).

3 Es este otro ejemplo del mecanismo de aculturación que denominamos «naturalización». Ver nota 2 al capítulo XII.

CAPITULO XXI



DE LOS CONJUROS LÍCITOS

Y CATÓLICOS PARA LOS MALEFICIADOS O HECHIZADOS[1]



Para el remedio de las tres cosas principales que en los tres capítulos sobredichos se tocan, cuanto a lo primero, es de mirar si los maleficios son notorios e manifiestos, y no sean engaños e ficciones humanas, según que adelante se dirá de los endemoniados fingidos; mas cuando fuesen verdaderos los maleficios, los cuales no se pueden ligeramente negar, porque comunmente todos los dotores hablan dellos,[2] señalando los impedimentos del matrimonio,[3] y hay decretos expresos para ello. Y aunque para quitarlos no es razón que otros se hagan, como en su lugar está dicho y declarado, necesario es que a sólo Dios recorran por el remedio y liberación dellos, y porque muchas veces estas cosas permite Dios por nuestros pecados, y como en pena dellos, o para probar nuestra fe e virtud, confiésense con buenos e sabios confesores, con mucha preparación y aparejo de su conciencia, muy entera, limpia y claramente, y reciban el Santísimo Sacramento muchas veces y devotamente, con la misa de las cadenas de Sant Pedro; y en fin de la misa y otras veces léanles el Evangelio de Sant Juan: *In principio erat verbum*, con

In iiij sententiarum. distin.xxx-iiij. xxxiij.q.j. Si per sortiarias.

mucha fe, y en aquella palabra: *Verbo caro factum*, inclínense en tierra con mucha devoción, muy profundamente, besándola con mucha humildad en memoria del hijo de Dios, que por nos librar del demonio, y de su poder descendió del cielo a la tierra, tomando nuestra naturaleza en el vientre virginal de Nuestra Señora la Virgen María. Y recen muchas veces devotamente y con mucha fe el Credo; y léanles el símbolo de: *Quicunque vult*. Podrán traer algunas reliquias verdaderas colgadas al cuello, con el Evangelio de *In principio*, sin otras cosas sospechosas, como está declarado en el capítulo de los nóminas. Acostumbren llevar cada domingo del agua bendita, para derramar della devotamente por la casa, cámara y cama; y tomen cada domingo en ayunas el pan bendito, y trayan siempre consigo alguna cruz, que es la cosa de que más huyen los demonios, y signándose con ella nombren muchas veces el nombre de Jesús. Podrán beber el agua del lavatorio de la misa, o donde hayan lavado algunas reliquias; y aun es cosa de mucha devoción el agua del lavatorio de las llagas de la imagen de San Francisco. Haciendo estas diligencias, que son católicas y devotas, tengan confianza en Dios, que serán oídos; y si su voluntad no es de los oír, crean que lo deja, no por sordo, sino porque así es servido, y sabe mejor qué nos cumple y merecemos; y así lo debemos dejar todo a su voluntad, después de hechas nuestras diligencias justas y razonables, sin buscar otros caminos curiosos y peligrosos, y sin cansar de andar y porfiar por estos buenos católicos y devotos.

NOTAS

1 La práctica de agregar conjuros lícitos, por oposición a las prácticas reprobadas en los capítulos anteriores del libro, diferencia al texto de Castañega del manual antisupersticioso de Pedro Ciruelo. Al mismo tiempo asemeja el tratado del franciscano al *Malleus Maleficarum*, el cual en la pregunta dos de la segunda parte, enumera los remedios prescriptos y aceptados por la Iglesia para los hechizados por una limitación de la capacidad de engendrar, contra los íncubos y súcubos, para los

inflamados por un amor desmesurado, para quienes padecen obsesiones, o para toda clase de dolencias debidas a la brujería.
Se trata nuevamente de la puesta en práctica del mecanismo de aculturación que denominamos «reemplazo» (ver nota 2 al capítulo XVI).

2 La aceptación por parte de Castañega de la existencia de los maleficios revela que estos reprobadores de supersticiones del siglo XVI se encuentran más cerca de la cultura popular de lo que ellos pueden suponer, y muy lejos de la crítica ilustrada que el siglo XVIII lleva adelante contra esas mismas prácticas supersticiosas (ver nota 2 al capítulo XVIII).

3 El impedimento de la procreación, la esterilidad y la impotencia masculina, era una de las acusaciones más frecuentes realizada contra las acusadas de brujería; era también uno de los maleficios más temidos. Es el tema al que más páginas le dedican los autores del *Malleus Maleficarum* (1486).
Las ligaduras, o el *aguillete* de los franceses, por ejemplo, era un ritual mágico de castración, que provocaba verdaderas epidemias de pánico y angustias,como las atestiguadas por Le Roy Ladurie en el Languedoc (*Les paysans de Languedoc*. Paris, Flammarion, 1969, pp.240-243). Entre las acusasiones realizadas en contra de la campesina languedocina Françouneto, no podía faltar la de tomar la fuerza de los jóvenes y atacar el acto de la generación, haciendo imposible durante la noche las relaciones sexuales (Emmanuel LE ROY LADURIE: *La bruja de Jasmin...*, p.27). En Francia, estas creencias dieron lugar al bárbaro tribunal de la impotencia (Ver Pierre DARMON: *Le tribunal de l'impuissance*. Paris, Seuil, 1980).
En España encontramos un pánico similar entre los hombres. De la lista de clientes conocidos de Lucía de Toledo, procesada por la Inquisición en la década de 1530, varios de ellos recurrieron a sus servicios a causa de supuestas ligaduras que les impedían realizar el acto sexual (Jean Pierre DEDIEU: *L'administration de la foi. L'Inquisition de Toléde (XVI-XVIIIe.siécles)*. Madrid, Casa de Velázquez, 1989, pp.313-314).
Otras variantes de este maleficio podían consistir en «ligar» a un varón para que únicamente pudiera «comunicar» con la mujer que teme perderle, es decir para provocar la impotencia del hombre excepto cuando hace el amor con la cliente de la hechicera (María Helena SANCHEZ ORTEGA: *La mujer y la sexualidad...*, pp.144-145). En 1966 una anciana asturiana recitó para un etnógrafo el siguiente conjuro:

> «Conjúrote con Dios Padre, conjúrote con Dios Hijo,
> conjúrote con el Espíritu Santo;
> conjúrote con Santa María, su madre,
> conjúrote con San Pedro y San Pablo,
> conjúrote con San Cosme y San Damián.

conjúrote con toda la Corte Celestial
que no puedas estar ni reposar
ni a otra mujer puedas encontrar
hasta que a (N.N.) venga a encontrar
ledo y manso, manso y ledo
como Nuestro Señor Jesucristo subió el Viernes Santo
a morir por mí y por tí en el santo madero».

(citado por Elviro MARTINEZ: *Brujería asturiana...*, p.147).

CAPITULO XXII



DE LOS CONJUROS CATÓLICOS
Y DEVOTOS PARA LAS NUBES Y TEMPESTADES



Pues que está visto cómo la manera de conjurar que tienen para las nubes y tempestades es tan vana, peligrosa y supersticiosa, y aun escandalosa; la manera católica que se debe de tener es: Cuando tienen temor de alguna nube o tempestad que parece que se arma, allende que tienen buena costumbre de tañer las campanas, hagan señal con una campana para que se ayunte el pueblo en la Iglesia, o los que buenamente pudieren, según el día y lugar que fuere, y abra el cura el relicario, y saque con mucho acatamiento y reverencia el Sacramento, y póngalo con la copa o arquilla en que está, en medio del altar, sobre los corporales, con muchas candelas encendidas; y estando todos de rodillas devotamente, canten o digan en tono llano y alto con mucha devoción la *Salve Regina*, con las oraciones que suelen decir en las plegarias, que sean de las del misal; y acabado esto el cura o otro que para ello esté dispuesto, vestida su sobrepelliz, y puesta la estola al cuello diga el Evangelio de *In principio erat verbum*, en tono llano y suficientemente alto en el altar. Acabado el Evangelio tomen la Cruz que en más reverencia y devoción tienen en la

Iglesia, y dejando el Sacramento en el altar o su lugar, salgan con la Cruz fuera al cimiterio, a la parte donde se arma la nube, cantando o en tono llano (como está dicho) las antífonas de las laudes de la Exaltación de la Cruz, que son estas: *O magnum pietatis opus: mors mortua tunc est, quando in ligno mortua vita fuit. Salva nos, Christe Salvator; per virtuten crucis, qui salvasti Petrum in mari, miserere nobis.*

Ecce crucen Domini, fugite partes adverse, vicit leo de tribu Juda, radix David alleluya.

Nos autem gloriari oportet in cruce domini nostro Jesuchristi.[1]

Per signum crucis de inimicis nostris, libera nos Deus noster. Y digan en tono devotamente: *Benedictus Dominus Deus Israel*: sobre esta antífona suya. *Super omnia ligna cedrorum tu sola excelsior, in qua vita mundia pependit, in qua Christus triumphavit, et mors morten superavit in eternum.*[2] E digan la oración de la Cruz.

Acabado esto, si el tiempo y lugar lo manda, puesta la cruz hincada contra la nube, digan la ledanía de los santos en el mismo tono llano, hasta acabarla toda, respondiendo todos devotamente; y concluyan con el Evangelio: *Missus est*, en el mismo tono devoto.

Si todas estas diligencias católicas y devotas hechas, según que la flaqueza humana puede, tuviere Dios por bien de permitir que sean castigados, hagan cuenta que quiere probar su fe y paciencia, como hizo cuando permitió que aquella tempestad y viento furioso derribase la casa donde estaban todos los hijos e hijas de Job, y debajo los tomase y los matase, porque el demonio no nos puede hacer más mal de cuanto Dios le da licencia para ello, como parece en la mesma letra donde se cuenta esta historia. Y por eso no (Job.cap.j.) deben de perder la paciencia ni dejar las maneras honestas, santas y devotas, para aplacar a Dios por las livianas invenciones y vanas supersticiones; que cualquiera que buen juicio tenga, dirá que esto es más conforme a razón y a la

dotrina de los santos, para que sean oidos de Dios, que no otros modos particulares con palabras y cerimonias no católicas y sospechosas, por las cuales invocaciones supersticiosas y conjuros peligrosos daría Dios al demonio licencia para hacerles mal en pena de su pecado, como lo hizo para con los de Egipto; aunque alguna vez también permitiría que (Exod.c.ix.) fuesen engañados por la mesma culpa, y que el demonio les hiciese parecer y creer que por sus invocaciones y conjuros eran librados de la tempestad, por tenerlos en aquel error ciegos, aunque en la verdad más será el daño que el demonio les hará, no sólo en las ánimas, mas aun en las haciendas, cuando y donde menos pensaren.

Por ende dejen las supersticiones e invocaciones diabólicas, y tomen las que son seguras, devotas y católicas. (Supra.ca. xviij.) Ni me parece bien (como otra vez lo tengo dicho) que usen de los nombres antiguos hebráicos, salvo del dulcísimo nombre de Jesús, el cual tanto loa y nombra Sant Pablo, y a este nombre se inclinan los ángeles en el cielo, y los hombres (Ad phili.ij.) en la tierra, y los demonios en el infierno, ni hay otro nombre que se le iguale, y es sobre todo nombre que nombrarse puede. Vanidad y aún falta de fe parece, y cosa de judería o superstición, usar de los nombres hebráicos antiguos en las invocaciones cristianas y católicas, como si los nombres viejos valiesen más que los nuevos; en especial son peligrosos para los ignorantes que poco saben; porque aquellos nombres hebráicos y griegos no sean ocasión de poner y decir con ello otros incógnitos y diabólicos. Ni piensen que este nombre *tetragrammaton,*[3] que es dicción griega, tiene más virtud que este nombre *pentagrammaton*; porque este vocablo *tetragrammaton* no quiere decir nada, salvo que es una dicción griega del genitivo del plural, que significa todas las diciones o vocablos compuestos de cuatro letras, como son estos nombres latinos, *mons, pons, vita, mors*; y estos castellanos, *asno, mulo, gato, rato*, que cualquiera destas diciones o nombres es *tetragrammaton*, porque es de cuatro letras, y este nombre *pentagrammaton* es también dición

griega del mesmo caso, que significa todas las diciones o nombres compuestos de cinco letras, como son estos nombres *demon, lepra, plato, berta*; y con esto significa otros muchos que no es necesario nombrarlos, y por esto en estos tiempos no es bien traer en las oraciones e invocaciones católicas vocablos y diciones confusas, que indiferente y confusamente significan nombres santos y malos, como son estos nombres griegos sobredichos. Y si en los tiempos antiguos de la ley vieja este nombre *tetragrammaton* era tenido en mucha reverencia, fué porque denotaba, o por él concebían un nombre que a sólo Dios convenía, compuesto de cuatro letras hebráicas, que nombrar o pronunciar no se pudía ni debía hasta la venida del Mexías, dando a entender que Dios por su infinidad por ningún nombre se podía nombrar; mas después que aquel infinito se hizo hombre, por un mesmo nombre que es Jesús, que quiere decir *salvador*, es nombrado y entendido Dios y hombre todo junto. Y por eso los apóstoles y discípulos de Cristo, no hacían los miraglos, salvo en el nombre de Jesús. No hallarán en todas las *Epístolas* de Sant Pablo, aunque de su naturaleza era hebreo, ningún nombre hebráico antiguo de Dios, ni el intérprete en su traslación lo puso, y mucho menos este nombre *tetragrammaton*, mas el nombre de Jesús hallarlo han quinientas veces.[4] Ni en las otras partes del Testamento Nuevo hallarán tales nombres antiguos, mas el nombre de Jesús, que nos trajo la salud y nos libró del poder del demonio infinitas veces y a cada paso; y si los santos y aun los conjuradores no santos, que fingiendo ser discípulos de Jesucristo querían hacer maravillas y lanzar los demonios no los echaban nombrando nombres antiguos hebráicos ni griegos, salvo con el nombre de Jesús, y así decían a Cristo sus discípulos: *Señor en tu nombre aun los demonios nos* Luce.ca.x.
obedecen; y de los que falsamente usurpaban su nombre decía Cristo: Muchos me dirán en aquel día: *Señor, Señor;* Mathe.vij.
por ventura de tu nombre no lanzamos los demonios, y en tu nombre no hecimos muchas maravillas. Y agora los

católicos no se contentando con sólo este nombre, buscan y resucitan los nombres griegos y hebráicos, que la Iglesia latina el viernes de la Cruz los nombra y por muertos los entierra, y sepultados los deja para no hacer más memoria dellos. Pues nombren muchas veces estos dulcísimos nombres: Jesús, María, y lean la ledanía de los santos, y créanme y no se curen de otros nombres incógnitos ni más antiguos.

NOTAS

1 »Oh gran obra de piedra: ahora la muerte muerta está, cuando en el leño la vida estuvo muerta. Sálvanos, Cristo Salvador, por la virtud de la cruz, tú que salvaste a Pedro en el mar, ten piedad de nosotros.
He aquí la cruz del Señor, huíd de las cosas adversas, venció el león salido de la tribu de Judá, David la raíz, aleluya.
Es necesario que nosotros nos gloriemos en la cruz de Nuestro Señor Jesucristo».

2 »Sobre todos los maderos de los cedros, tú sola eres la más alta, de donde colgó la vida del mundo, en la cual Cristo triunfó, y la muerte superó a la muerte para siempre».

3 *Tetragrammaton*, como el propio Castañega explica, es el epíteto griego que se daba al nombre de Dios, en referencia a las cuatro letras que tiene dicha palabra en hebreo.

4 Al igual que lo visto anteriormente (ver nota 5 al capítulo XX) Castañega arremete contra la creencia en el poder superior de la lengua hebrea, coincidiendo con Pedro Ciruelo, que hizo lo propio en una obra posterior a su tratado antisupersticioso.
No obstante, resulta sugestivo que uno de los argumentos utilizadospor estos autores para reprobar la cábala -la superioridad del nombre de Jesús por sobre el conjunto de la lengua hebrea- será también propio de los grandes cabalistas cristianos, posteriores a Pico della Mirándola. En particular el más grande de estos cabalistas, Cornelio Agrippa, sostiene en el libro III de su *De occulta philosophia* -dedicado el mundo superceleste- que el nombre de Jesús es omnipotente, puesto que contiene toda la fuerza del *Tetragrammaton* (Frances YATES: *La Filosofía Oculta en la Epoca Isabelina*. México, FCE, 1982, p.71)

CAPITULO XXIII



DECLARACIÓN Y REMEDIO

CATÓLICO DE LOS ARREPTICIOS Y ENDEMONIADOS



Veniendo a lo último, que es de los endemoniados o poseídos y atormentados del demonio, es de notar que en una de tres maneras se puede entender que alguno tenga al demonio: Lo primero, como a su súbdito y presionero; lo segundo, como a su familiar, por pacto expreso o oculto; lo tercero, como a su atormentador.

De los primeros la cabeza fué Jesucristo, que por su autoridad (porque es Dios y hombre) amenazándolos con el dedo lanzaba y echaba los demonios y los hacía callar; y por la virtud suya y autoridad que les dió, y en su nombre, sus apóstoles y discípulos lo mesmo hacían. Y de Sant Bartolomé y de otros santos y santas se lee que solían tener y mostrar a los demonios presos y atados.

Luce.ca.xj.
Mathei.x.
Marci.iij.
Exodi vij i
Regum xvj.

De los segundos fueron los magos de Faraón, en tiempos de Moisén; y Simón mago, en tiempo de los apóstoles con otros muchos; y en nuestros tiempos uno fué en el reino de Navarra muy famoso nigromántico, tenido en mucha reputación de la gente popular, a quien recorrían muchos de diversas partes, como a persona que por su

familiaridad y pacto expreso que tenía con el demonio, descobría y decía cosas secretas y maravillosas, y curaba pasiones incógnitas.

De los terceros fueron en un tiempo Saúl, delante quien solía David mancebo tañer la vihuela, porque más ligeramente pasase y olvidase el tormento del demonio; y como fué también aquella hija de la Cananéa tan mal atormentada, y aquél que por el tormento del demonio estaba ciego y mudo; a los cuales con otros muchos sanó Jesucristo. Y estos tienen demonio propiamente, y no tienen al demonio, antes son tenidos poseídos y atormentados dél; y los fariseos, encegados de envidia, negaban de Jesucristo la primera manera, que es la autoridad virtud y poder que tenía con que echaba los demonios, y acusábanle con la segunda manera, diciendo que como mago y nigromántico, por la familiaridad que con Beelcebut tenía, le obedecían los demonios; y así decían en virtud o poder de Beelcebut, príncipe de los demonios conjurado e invocado por él, lanza a los demonios menores, o de menos poder, y también ellos mesmos le obedecen por la familiaridad y pacto que tiene con ellos. Ni más desto querían decir cuando otras veces le decían que tenía demonio; ni es de creer que la tercera manera le acusasen, ni tal pensasen, según la común opinión que los fariseos tenían dél. Lo primero, porque esto muchas veces es sin culpa del mesmo que es atormentado del demonio, y ellos por infamia y por falsar su dotrina, y por culparle en la vida le decían que tenía demonio. Lo segundo, no es de presumir que el demonio que finge estar preso y a su mandar del nigromántico, le atormente, ni como a Saúl, lo posea, porque aquello no sería tanta manera de engañar, y por esto tan poco es necesario que digamos que el Anticristo será arrepticio, salvo que terná al demonio muy a su mandar, por la familiaridad y pacto expresísimo que con él terná. Lo tercero, el que de aquella manera es arrepticio, endemoniado, poseído y atormentado del demonio (aunque algunas veces diga algunas cosas a los otros ocultas) nunca, o por

j.Regum xviij.
Math.xv.
Math.xij.
Luce ca.sj.
Math xij.
Joan.viij.

maravilla, tiene el juicio claro ni habla con concierto, ni tiene sosiego en su persona, como veían y conocían todo lo contrario en Jesucristo; aunque algunos particulares más ciegos, alguna vez sin pensar lo que decían, tales palabras soltasen con enojo, como parece en una disensión que hubo entre ellos; mas los que tienen al demonio en la segunda manera por pacto y familiaridad, hablan y hacen cosas maravillosas, y con harto concierto, como se lee en Balaam, que era desta manera nigromántico, y profetizaba y hacía y decía maravillas, así presentes como venideras, en tanto que muchos dichos suyos están en la Sagrada Escritura por muy auténticos y verdaderos, aunque él fuese un diabólico familiar de los demonios, porque el espíritu de profecía es un don que puede estar en los buenos y en los malos. Pues desta manera juzgaban de Cristo los fariseos por envidia, y infamaban su dotrina y deshacían sus miraglos. E perdóneme Nicolao de Lira, que dice que los fariseos le tenían por arrepticio como a Saúl; el cual dice que seyendo así endemoniado o arrepticio, profetizaba; no miró bien ni se acordaba cuando esto dijo lo que primero había visto y escrito, que Saúl aunque fuese malo y arrepticio, algunas veces le venían algunos intérvalos y espacios breves de alguna devoción, que poco duraban, y en tal tiempo de aquella devoción (que era espíritu de Dios) profetizó y anduvo elevado en espíritu entre los profetas, y no cuando el demonio lo atormentaba. Pues así de Cristo no decían que era arrepticio endemoniado, salvo que era nigromántico engañador, que tenía pacto expreso con los demonios, como también los emperadores tiranos y sus adelantados perseguidores de los cristianos, no por arrepticios y endemoniados, salvo por nigrománticos y engañadores perseguían y mataban a los cristianos, y destos tales ya está arriba largamente dicho.[1]

Joan.ca.x.
Numeri. xxij.
Lira super Joan.viij.
j.Regum.xix.

Para hablar y determinar de los que dicen que son arrepticios o endemoniados, y atormentados del demonio, primeramente, es de notar y examinar con mucha vigilancia, que espíritus sean aquellos de que dicen que la persona es

atormentada; porque por experiencia se ha visto que algunas personas, en especial mujeres, por su propia malicia, como alguna vez fingen estar ligadas, maleficiadas o hechizadas, así fingen que están espiritadas o endemoniadas por algunos descontentos, que tienen de sus esposos o maridos, o por grandes amores carnales que tienen con alguno, o por terribles tentaciones de la carne, que el demonio enciende en ellas, y algunas veces los mesmos conjuradores son partícipes destos engaños; y esto se puede ver y conocer en su gesto, si lo tienen bueno y sano, y en los tiempos e intérvalos claros y alegres que tienen, cuando se descuidan y se apartan de aquella imaginación y pensamiento, o cuando les hablan de aquello que tienen en su corazón. Y que destas haya muchas por experiencia se ha visto, por las ruínes muestras que de si han dado, y por los malos fines en que han fenecido. Conocí a un padre religioso, que está en gloria, que con una solemne disciplina de azotes sacó los espíritus a una semejante mujer; y le hizo conocer la traición que traía, y la causa de su malicia, y era una causa de las sobredichas.[2] Ni las crean ni se maravillen por los gestos que hacen cuando les hablan dello, o las conjuran o santiguan o les hacen algún otro beneficio, porque la mujer que a ello se determina ligeramente hace gestos espantosos, y más que el demonio le da favor para ello; y también los presentes con aquel pensamiento más se espantan; y aun podría ser que las semejantes favorecidas del demonio, más hiciesen y dijesen que otramente dejadas de sus propias fuerzas harían; ni por eso son atormentadas del demonio, aunque por engañar a ellas y a los otros que entienden con ellas las favorezca, y para proseguir y conseguir sus malos pensamientos y deseos, les dé fuerzas, favor y ayuda; porque este es su fin, y esto desea más que atormentar los cuerpos. Conocida la enfermedad, presto está el remedio posible, y es que no se curen dellas para darles audiencia, autoridad, ni crédito, salvo con buenos consejos de religiosos y aprobados varones, y de buenas y honradas matronas, o con el conjuro del padre sobredicho.

Otros hay que son enfermos de enfermedades naturales no conocidas de los médicos de la tierra, ni destos hay tantos hombres como mujeres, que son enfermas como de alguna especie de manía o flaqueza de celebro o pusilanimidad y desfallecimiento del corazón; o semejantes pasiones ocultas, que muchas veces por no poder conocer la causa de la enfermedad, ni saberles poner el remedio natural que se requiere, dicen que tienen espíritus o demonios, y algunas veces con estas pasiones dicen cosas maravillosas, como con frenesía, conociendo las personas que nunca vieron, o hablando palabras y razones que nunca supieron ni oyeron, como acontecen en los que están soñando, y dicen que ven al demonio, o alguno que está ausente o muerto, y otras semejantes cosas; y con feos meneos y gestos del cuerpo, en tal manera que los que están presentes juzgan que tiene demonios; mas el buen filósofo natural (cual se requiere que sea el médico) conoce cómo todas estas cosas son enfermedades y pasiones naturales. Concurriendo las constelaciones del cielo, y los aspectos de los cuerpos celestiales con los humores y complexión de los enfermos de tal pasión son accidentes, que naturalmente se siguen y acontescen en los cuerpos humanos, a tales pasiones sujetos.[3] Y el remedio destos tales por vía natural se ha de procurar con medicinas naturales, confortando el celebro, purgando el humor melancólico, esforzando el corazón, regiéndose en su comer y beber por regimiento de médico, dotor sabio, y de la pasión bien informado.

Gerson in tractatu de distin. verarum visionum a falsis in ij. signo

Otros hay arrepticios que realmente son poseídos y atormentados del demonio; y esto no lo podemos negar porque Jesucristo y sus discípulos a muchos tales curaron, como está escripto en muchas partes de la Sagradas Escritura, y para esto también es de notar que muchas veces la enfermedad corporal (como la que habemos dicho) es disposición para que el demonio tenga más entrada para atormentar aquel cuerpo, así mal dispuesto y enfermo; y esto parece claro, porque a las vueltas de la luna, o mudándose los

aspectos dellas con el sol, o ayuntándose con Saturno, o apartándose dél, más o menos se descubre el demonio en atormentar el cuerpo, como parece también en uno que Cristo curó, que era lunático; y esto es porque los cuerpos humanos cuanto a sus disposiciones naturales son subjetos a los movimientos de los cuerpos celestiales, y viendo el demonio estar el celebro (por tales movimientos y aspectos) mas húmido, o el corazón más flaco, o el humor melancólico más enseñoreado, o semejantes alteraciones en la disposición del cuerpo humano, así atormenta más en un día que en otro, y en una más que en otra; como quien ayuda a la naturaleza a hacer mal. Como acá sus servidores más persiguen a los pobres y desfavorecidos, así el demonio más atomenta a quien la virtud natural y complexión corporal le es contraria y desfavorece, y esto hace por hacerle perder la paciencia y provocarle a renegar de la luna y del sol, y de cuanto Dios crió, y del mesmo Dios como criador en todas las cosas. En señal desto más son atormentadas en estos tiempos las mujeres, porque son pusilánimes y de corazón más flaco, y de celebro más húmido; de complexión más astrosa; a las pasiones de ira y furia más sujetas; para sufrir tentaciones más flacas; para moverse a cada viento más ligeras; y donde el demonio halla estos acidentes y aparejos, la puerta le parece que tiene abierta; y no habiendo antecedentes y principios naturales, no tiene tanta licencia ni él mesmo tanto apetito. El remedio de estos tales comenzará en Dios, y juntamente procuren de curar el cuerpo (como arriba está dicho) de los que tienen enfermedad interior natural, como flaqueza del celebro y del corazón.

Mati.xvii.
J.Metheororum.

Allende desto, que es natural, tengan formas espirituales católicas y devotas para estorbar al demonio lo que tiene de costumbre; para lo cual todo el socorro han de pedir a Dios, y a él solo han de haber recurso para que él tenga por bien de impedir al demonio la entrada que tiene para atormentar y fatigar, y de le negar y revocar la licencia que le tiene dada para ello; y por esto no han de ser otros remedios

sospechosos, salvo aquellos mesmos que están arriba puestos, para remediar a los maleficiados y hechizados; pues que una mesma es la causa, y si hechas aquellas diligencias aún todavía son atormentados y fatigados; note lo que en el mesmo lugar está escripto, adonde los remito. E si algún cuerpo se hallase bien sano y dispuesto, arrepticio y atormentado del demonio, como fué Saúl, no se puede hallar otro mejor remedio que aquel mesmo; que para librar a los meleficiados y hechizados está puesto. Podrán mudar la misa, diciendo aquella donde se pone el Evangelio de cuando Cristo curó a la hija de la Cananéa, o al endemoniado mudo; ni otra cosa hagan contra lo que arriba en aquella materia está ordenado, porque espiritualmente entendiendo, aquella es la música de David, con que a Saúl, endemoniado, alegraba y remediaba, y con aquello se esfuercen y se conformen con la voluntad de Dios.

NOTAS

1 Entre los autores modernos, Norman Cohn llamó la atención sobre las similitudes existentes entre las acusaciones realizadas contra los primeros cristianos y los actos aberrantes atribuídos a las brujas durante el sabbat (cfr.Norman COHN: *Los demonios familiares...*, cap.1).

2 Sobre la misoginia presente en la literatura antisupersticiosa o demonológica ver nota 1 al capítulo V.

3 La relación entre astrología y medicina es permanente a lo largo del siglo XVI. En ningún caso se trataba de la astrología judiciaria, que anula el libre albedrío humano, sino de lo que un tratadista como Pedro Ciruelo denominaba «astrología cristiana». Esta suponía cierta influencia, nunca claramente determinada, de los astros sobre la salud del cuerpo, el temperamento humano, el clima, o incluso las capacidades o habilidades para artes u oficios:

> «Y porque los cielos y estrellas alterando el ayre y la tierra, también alteran a los hombres y a las otras animalias (...), y ansi los cielos causan en nuestros cuerpos diuersas calidades, complexiones, passiones y enfermedades, diuersas inclinaciones y abilidades a muchas artes y ciencias. Pues el verdadero Filósofo

que conoce las virtudes y propiedades delas estrellas, podrá por ellas conocer los efetos sobredichos en los elementos y en los hombres y aues y animales y arboles y podra naturalmente dezirlos antes que vengan, es a saber si el año, o el dia o el mes sera sereno, o nublado, o limpio, frio, caliente, si el niño nacido será de bueno o rudo ingenio para las letras, o para las otras artes o exercicios».

(Pedro CIRUELO: *Tratado en el qual se reprueban...*, pp.61-62)

Esta aceptación de las influencias astrales sobre los seres vivos terrestres remite a una concepción del universo en el cual las relaciones entre el mundo supralunar y el mundo sublunar son profundas y muy estrechas. Se trata en última instancia del esquema «macro-micro cosmos», o de lo que Angel Castellan denominara «cosmo-antropología del humanismo» («Variaciones en torno a la cosmo-antropología del Humanismo», en *Anales de Historia Antigua y Medieval, vv.14-16,* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1969-1971).
Marsilio Ficino resume con claridad en su *De vita coelitus comparanda*, esta concepción mágico-religiosa del universo:

«Veremos si el hombre o algún otro ser situado bajo la Luna puede de alguna manera -mediante ciertos preparativos, en parte naturales y en parte productos del arte- recibir de arriba oportunamente algunos bienes vitales e incluso acaso intelectuales (...) El filósofo, conocedor de las cosas naturales y de los astros y al que solemos llamar propiamente mago, introduce oportunamente por medio de algunos encantos lo celeste en lo terreno (...) El mago vincula lo terreno con lo celeste, las cosas inferiores con las superiores por doquier con el fin de que las hembras sean fecundadas por sus varones correspondientes, al igual que el hierro es atraído por el imán (...) Así el sabio, cuando sabe qué materias (...) pueden recibir un determinado influjo celeste, las reúne, las prepara, las aplica y por ellas se procura lo celeste».

(citado por Miguel GRANADA: *Cosmología, religión y política en el Renacimiento.* Barcelona, Anthropos, 1988, p.59).

Según la concepción mágico religiosa del cosmos, el universo es un ser animado y vivo en la multitud de sus partes, entre las cuales existe además una multiplicidad de conexiones aparentemente ocultas, antipatías y simpatías; según esta concepción pampsíquica, existen ligazones casi espirituales entre los elementos, sustancias y seres del macro y microcosmos, que permiten establecer analogías y correspondencias entre ellos. Este es el modelo de universo que permite comprender fenómenos como la astrología y la magia.
Esta concepción del mundo y esta tradición antropológica, gestada en el área del Mediterráneo y cuyo orígen se pierde en la noche de los tiempos, tiene su último momento de apogeo durante el Humanismo de los siglos XV y XVI. El triunfo de la concepción científico-matemática del universo, con Galileo, Descartes, Leibniz y Newton marca la verdadera ruptura con la anterior concepción cosmológica de varios milenios de duración. Aunque de hecho los estudios de Charles Webster demuestran que hasta fines del siglo XVII la concepción mágica del cosmos se hallaba presente en muchos de los grandes científicos de la época: los puntos de contacto entre Newton y Paracelso eran mucho más importante de lo que muchos especialistas han querido reconocer (*De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna.* México, FCE, 1988, pp.31-35).
La polémica en torno a la astrología tuvo en España una enorme importancia (Ver los exhaustivos trabajos de Julio CARO BAROJA: «Los astrólogos y sus clientes», en *Vidas mágicas e Inquisición.* Madrid, Itsmo, 1992, pp.159 y ss.; y Felipe DIAZ JIMENO: *Hado y fortuna en la España del siglo XVI.* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, p.84).

CAPITULO XXIV



EXHORTACIÓN CATÓLICA

CONTRA LOS CRISTIANOS SIMPLES
Y CURIOSOS



Finalmente, exhorto y en Jesucristo amonesto a todos los cristianos, que tienen necesidad desta dotrina, que miren la diferencia que hay entre los dos señores arriba nombrados: el uno verdadero, que es Jesucristo nuestro Redentor, criador y glorificador; y el otro tirano, el demonio, para siempre condenado, nuestro capital enemigo y cauteloso engañador; que quien más le sirviere peor librará, y mayores penas y tormentos padecerá. Contemplen en los Sacramentos católicos de la Santa Madre Iglesia, tan santos y tan limpios, por Cristo ordenados y establecidos, para en remedio de nuestros pecados; y miren con ojos muy claros la suciedad, vanidad y bellaquería que consigo traen los execramentos y hechizos diabólicos, para engaño y condenación de sus familiares y secuaces, por el demonio señalados. Piensen las burlas y escarnios que hace el demonio de los que le siguen, y la honra que en este mundo tienen los que a Jesucristo siguen y sirven, y la gloria y el bien que en el otro para siempre esperan. E para librarse de los lazos y engaños del demonio, con la ayuda de Dios trabajen de oir en todos los dias de fiesta la misa mayor devotamente;

y todas las veces que pudieren, con mucha atención oyan los sermones, confiesense con buenos confesores a lo menos cuando la Iglesia lo manda; y los que más son tentados del demonio, más veces; y sean siempre obedientes a los mandamientos de la Iglesia, y tengan temor de incurrir en alguna descomunión, y más de estar por algunos días descomulgados. Nunca crean liviandades ni otras cosas que en la Iglesia no se enseña, no recen oraciones, ni digan palabras, aunque parezcan devotas, que en la Iglesia no se usan; y cuando alguna duda tuvieren luego lo pregunten a su cura y confesor. Las mujeres simples no se entrementan en curar enfermedades de niños o de otras personas; en especial, con palabras y cosas que no querrían que los hombres sabios y discretos las oyesen y viesen; ni vayan a las que son inclinadas o entrometidas en estas curas; no procuren de saber cosas que nos les cumple saber, y que sobrepujan su capacidad, ni sean curiosas en escudruñar cosas ocultas, deseando saber lo que naturalmente no se alcanza; y siempre vivan con recelo y temor de ir contra la fé de la Santa Madre Iglesia y sus mandamientos, proponiendo de nunca se apartar de la fé católica. Recen muchas veces el Credo, donde están los artículos de la fe, cuando se levantan de la cama y se acuestan; sígnense con la señal de la Cruz, nombrando muchas veces el nombre de Jesús, y digan el Credo, y las otras oraciones que supieren, en especial, el Pater Noster y el Avemaría. Y ruego a los padres predicadores que tales tierras visiten, y estas cosas les enseñen y declaren, que son más necesarias y provechosas, y para ellos mesmos más meritorias que otras curiosas y vanas especulaciones; y humilmente suplico a vuestra Reverendísima Señoría, y a los otros perlados y sus visitadores, por cuya negligencia vienen muchas veces sus súbditos en los sobredichos engaños y errores, que sobre estas cosas velen y entiendan, y manden proveer mucho más que de otras cosas, que son de pleitos civiles y de interese temporal, porque propisamente para esto están puestos los atalayadores; y esto les encarga y enco-

mienda el Concilio; y así librando sus ovejas de lazos diabólicos, y guiándolas por el camino seguro y verdadero, merecen en este mundo doblada honra, y en el otro infinita gloria. Amén

xxvi.q.v. Episcopi.

Prima ad Timo.ca v.

Lo que en el presente tratado se contiene es lo siguiente:

Aprobación del tratado

Aunque este tratado había seido visto y examinado antes por personas muy sabias, últimamente fué visto y aprobado por el Dotor Miranda, por mandado de Su Reverendísima Señoría en la forma que sigue:
«Yo el Dotor Sancho Carranza de Miranda, Canónigo de Sevilla y Calahorra, y Alcalá, Inquisidor en el Reino de Navarra, y Obispado de Calahorra, vi y examiné el presente libro por mandato del Reverendísimo y Muy Ilustre señor don Alonso de Castilla, Obispo de Calahorra, mi señor; y digo ser el libro católico, y de católica, santa y buena y útil dotrina; muy necesaria para extirpar muchas supersticiones, abusiones, hechicerías, brujerías y falsas dotrinas, que en nuestros tiempos nacen. Esto digo, según lo que alcanzo, siempre salva la determinación de la Santa Madre Iglesia, y el juicio y parecer de los que más alcanzaren y supieren, de quien (si en algo falto) quiero ser enseñado. En fe de lo cual, firmé la sobredicha aprobación de mi mano. En Calahorra a XXI, del mes de Julio de MDXXIX.

DE CARRANZA MIRANDENSIS DOTOR.

Fué impreso el presente tratado en la muy constante, noble y leal ciudad de Logroño, en casa de Miguel de Eguía, a diceocho días del mes de Agosto. MDXXIX.

La presente publicación se terminó de imprimir en los talleres gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras en el mes de marzo de 1997 con una tirada de 500 ejemplares